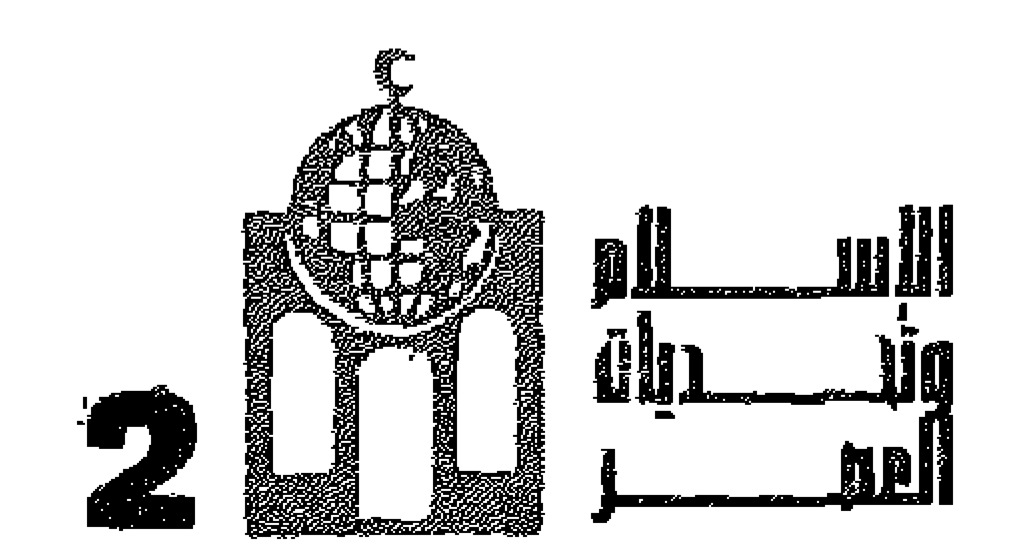
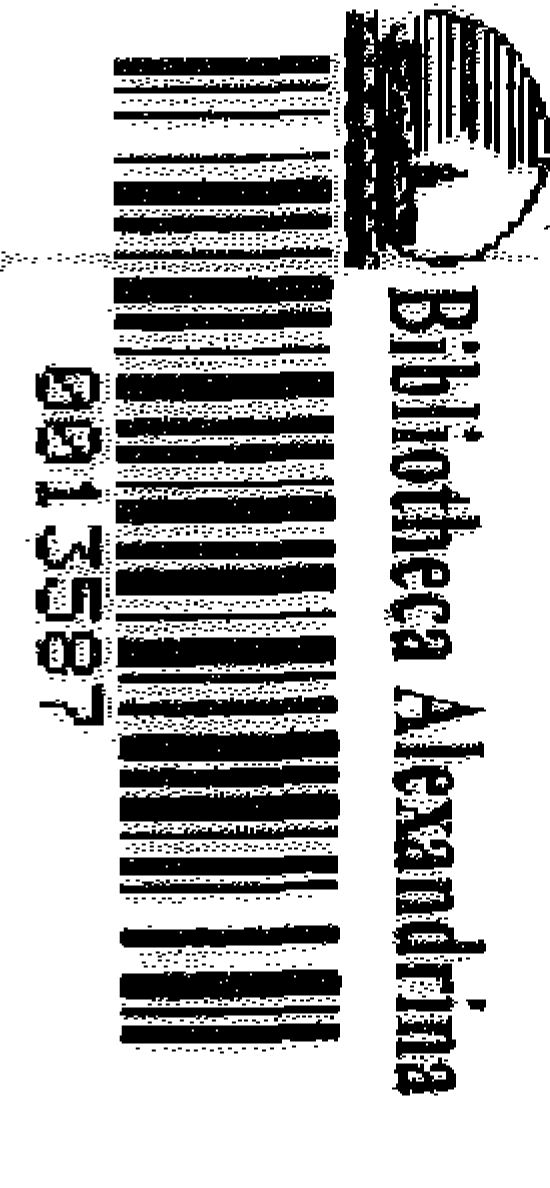


جاك بيرك

القرآن وعلم القراءة

ترجمة وتعليق :

د . منذر عياشي



القرآن .. وعلم القراءة

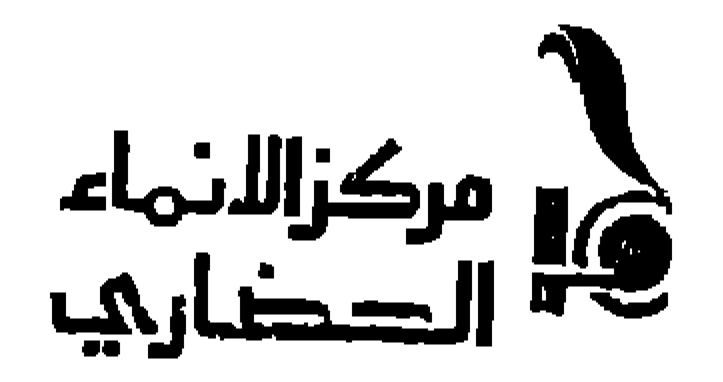
القرآن .. و علم القراءة

الناشر: دار التنوير - بيروت
مركز الإنماء الحضاري - حلب

الطبعة الأولى: 1996

تصميم الغلاف:
جمال الأبطح





جاك بيرك



General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)

Bibliotheca Alexandrina

القرآن.. وعلم القراءة

ترجمة وقراءة

د. منذر عياشي

تقديم

د. محمود عكّام

JACQUES BERQUE

Relire le Coran

Préface de Mohamed Bennouna

Albin Michel

تنبيه ...

إن العنوان الأصلي للكتاب هو "إعادة قراءة القرآن". ولكننا عدلنا عن هذا العنوان لكي لا يختلط في ذهن القارئ بنص آخر نشرته مجلة "القاهرة" المصرية تحت العنوان نفسه. مع العلم أن الكتاب الذي نُشر في هذه المجلة لايحمل هذا العنوان، وهو عبارة عن تعليق قام به "جاك بيرك" بعد أن ترجم القرآن إلى الفرنسية. وقد كان هذا التعليق بعنوان: "عندما كنت أعيد قراءة القرآن".

إن مجلة "القاهرة" إذ قامت بهذا الغش العلمي لتتحمل المسؤولية كاملة. ذلك لأن كتاب "إعادة قراءة القرآن" لا علاقة له بالنص الذي نشرته، وإن كان "جاك بيرك" هو الكاتب للنصّين. وللبيان نقول: إن كتاب إعادة قراءة القرآن، كتاب مستقل بنفسه ولا علاقة له بالترجمة التي وضع فيها "جاك بيرك" تعليقه الذي نشرته مجلة "القاهرة".

وإننا إذ نقف على هذا الأمر منبهين، فإننا نود في الوقت نفسه أن ننبه إلى أمر آخر يتصل بهذه المجلة، فلقد دأبت هذه المجلة منذ عددها الأول على مواصلة خط كان اليسار العربي قبل تداعي النظرية "الشيفونية الماركسية" يسير فيه! ولقد تجلى هذا المسار في المحاولة العضود للنيل من تراثنا الإسلامي والعربي، ولتدمير شخصيتنا وهويتنا، وذلك لصالح آخر أصبح هو نفسه في ذاكرة النسيان.

وإننا إذ نقول هذا لندرك تماماً أننا سنفتح باب صراع واسع مع الهيئة المشرفة على هذه المجلة و من سار في فلكها. ولكننا نرجو أن نخطئ في ظننا، كما نرجو أن ينقلب الصراع إلى "حوار" والسجال إلى ديموقراطية يتجاوز فيها كل طرف أنانيته وأحادية رؤيته، والطابع الطغياني الكامن فيه. وبذلك نكون على مستوى هذه الأمة في إنجاز ما تبتغيه من مثقفيها من إبداع، وخلق، وتجديد، وإنجاز علمي.

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

بقلم : **د. محمود عكام**

"إعادة قراءة القرآن الكريم" "هكذا أراد جاك بيرك" أن يكون عنوان دراسته تلك التي بين أيدينا، وإنها لمصطلحات غدت في عالم اليوم جدّ مبثوثة بله مبحوثة. فأما الإعادة فتجديد إذ لا معنى لإعادة لا تحمل إفادة، وما التجديد إلا إفادة من معطيات الزمن ومستجدات العصر وتجشين كل الوسائل والأساليب لاستنفاذ ما في النص من معانٍ مخزونة ودلالات مخبوءة وأبعاد كامنة، ولقد طال الزمان على الإعادة الجادة الواعية الواعدة بإعادات أخرى تناسب عصورها القادمة وأزمنتها الآتية.

وأما القراءة ففقه واستنباط واستنتاج واستخراج أو هي مجمل عمليات البحث الصادق العالم في المفهوم والحكم والقضية، ولم تكن القراءة – يوماً– مقصورة على مستودعات السطور ومحفوظات الصدور بل هي عملية تلامس كل كائن وتباشر كل دافع وتسري على كل ما يمكن أن تساقط عليه الحواس المدركة الجامعة الرابطة.

وإعادة القراءة: بإضافة الإعادة إلى القراءة تعني تجديد استنباط وتوسيع دوائر الاستنتاج وتوليد دلائل وتجنيد نتاج اللغة والاجتماع والمنطق والأناسة والصوت والبلاغة والتركيب والآثار للحصول على مفهوم مؤسسٌة لمعالم منظومة إنسانية واعية هادفة.

وإذ تتوجه إعادة القراءة للقرآن الكريم وتضاف إليه وتُحمل عليه وتنصب على النص المقدس فإننا نغدو أمام معادلة النسبي والمطلق وعلينا حلّ هذه

المعادلة بمقاربةٍ من النسبي تتلمس مرادات المطلق في الزمن العـام والزمـن الخـاص الذي تتحرك فيه مقاربةٌ ما من المقاربـات المتواليـة المتابعة وفـق الأزمـان الخاصـة المتعددة، ولكلٍ وجهته في تحديد إطار الزمن الخاص ورسم حلقته التي تشـكل في النهاية مع بقيةِ الحلقات سلسلة الزمن العام، وهذا ما أراد "جـاك بـيرك" الخـوض فيه حين خصّص قسماً من دراسته التي بين أيدينا للزمان في القرآن الكريم ولكنه لم يكن ذاك الصياد الماهر في رصد ملامحه وتبيان إمكـان المقاربـة بـين ثلاثـة أزمنـة "الزمن المطلق – الزمن العام – الزمن الخاص"؛ وعلى كلٍّ فالمعادلة لها مرمىً آخر ومنحى آخر حين تتجـه في حلهـا إلى تلمـس مـرادات المطلـق لنحولهـا إلى أفكـار نتداولها فيما بيننا، وتتبدى المشكلة المسـتعصية حـين يحكـم بعضنـا بشـأن أفكـاره على أنها صـورة مماثلـة عـن المـرادات المطلقـة، ويلغـي بقيـة الأفكـار ويضعهـا في ساحات التمرد وبراري العصيان ويختمها بختم الرفض دون هوادة أو تقصير.

وهنا تبرز قضية وجوب البحث عن "معيـار" وقـد حـاول "جـاك بـيرك" ذلك ولكنه – أيضاً – لم يصل إلى محدد أو معالم محدّد وإنمـا وقـف عنـد مشـارف الإرادة، والإرادة الجادة في الوصول إليه، ولعلي إذ أذكـر "المعيـار" فـإني لا أجـد أفضل من "نسـق عـام" أو "روح عامـة" لهـذا النـص المقـدس "القـرآن الكريـم". وامتلاك ناصية الاضطلاع بالنسق العام أو الروح العامة أو السـمة الجامعة يتطلب فوق اللغة المتينة مروراً واعياً على الحلقة الأولى من سلسلة الزمـن القرآنـي العـام والتي تُعدّ الإمامة لبقية الحلقات، وقد كان الفاعل الرائد المنتج فيها محمـداً صلى الله عليه وسلم، وهو – بحق – الأوْلَى من بين الناس عامة فاعلاً وحاملاً في فهـم المـرادات وتبيـان المقـاصد وتوضيـح الثوابـت وتحديـد المتغيرات؛ مـادام القـرآن الكريم قد نزل عليه وأوكل الله جل شأنه تبيانه إليه ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبيّـن للناس ما نُزّل إليهم ﴾ وهو مَنْ هيّـأه الله ليكـون الطـرف الإنسـاني المسـتقبل في المعادلة الآنفة الذكر، ولم تكن تهيئته إلا اصطفاءً وإقتـداراً علـى التحمـل لمنطـوق الكلام القديم ومفاهيمه المتجددة دائمـاً، ومـا تلـك المفـاهيم الـواردة بعدئـذ، إلا

تفصيل لما أُجمِل في تلافيف عقل النبوة وهذا الذي نطلق عليه اليوم "أبعاد الواقع لكوامن الرمز".

وفي النهاية تبقى دراسة "بيرك" دراسة جادة واعية استطاع فيها الدارس البحاثة المعروف بسمات التعرّف وببصمات العمق تقديم فاتحة في مجال خدمة النص المقدس القَرآن الكريم عبر المتسجدات الأسلوبية والمعطيات الزمنية والرؤى البنيوية وكأني به يدعو أرباب اللسان وروّاد البنية وعلماء الزمن والجادين في ابتغاء المعيار إلى التواصل مع نصٍ يميز حضارة أمة من سواها من الحضارات، فلعلّ مفرزات عقل النسبي تستلَم لواء الاقتدار في ملامسة النص القديم الذي لم تعهد البشرية –حتى اليوم– له نظيراً في مستويي التوثيق نسبةً للخالق، والتحقيق شمولاً نوعياً لمساحة الإنسان في كل تضاريسها ﴿وبالحق أنزلناه وبالحق نزل﴾.

وإنها لفرصة أُخوّة أغتنمها لأسجل كبير شكر للمترجم الأستاذ الدكتور منذر عياشي صاحب اللطف والفضل والفهم فلقد أحسن الانتقاء وهو يترجم وأجاد في إبراز معالم الكتاب بمظهر عربي دقيق، وحسَّن ظنه فيّ إذ طلب مني أن أقدّم، فله شكري لخدماته في عالم "علم الدلالة" وتقديري لجهوده في ميادين الترجمة النافعة؛ والأمل عريض في أن نبقى في ساحة التلاقي على العلم والبحث والدراسة، وخير التعاون ما كان على الكلمة، وروعة العلم ما أدى إلى خدمة الإنسان صاحب الأمانة.

وا لله هو المبتغى.

الشهباء ***17***/ رمضان / ***1416***

د. محمود عكّام

قراءة الذات للقرآن

بقلم د. منذر عياشي

فاتحة القراءة:

إذا كان كتاب "جاك بيرك" الذي نقدمه للقارئ العربي يمثل قراءة الآخر للقرآن، بكل ما تنطوي عليه من محاولة للبقاء في إطار الموضوعية والنزاهة، فإننا في هذه الفاتحة، نود، بعد أن وضعنا كل تعليقاتنا النقدية على هوامش الكتاب، أن نقدم قراءة الذات للقرآن. وإن هذه القراءة لتخرج عن مفهومها التقليدي لمعنى الفعل "قرأ" في المعجم الدلالي للغة، لتصبح علماً كان السلف الصالح قد أرهص له بإشارات هنا وهناك في التفاسير المختلفة وفي كتب "علم الأصول" على تعددها وتباينها واختلاف مناهجها.

وإننا لنحسب أن هذه الارهاصات إذا ما جمعت في إطار منهجي ونظري فإنها ستكون فاتحة لعصر جديد من عصور "علم الكتابة" و "علم القراءة" و "علم اللسان". ذلك لأنها تضمنت، بالإضافة إلى الفقه في الدين، العلم باللغة، والعلم بالأدب، والعلم بالخطاب وأجناسه، والعلم بالنص ومكوناته. وسارت بنفسها مساراً لسانياً، وأسلوبياً، وسيمولوجياً، يكاد المرء يحسب أنه أمام أحدث ما أنتجه عصرنا لعلم القراءة".

ولكي لايطول بنا هذا التقديم نود أن نتكلم عن نقطتين : الأولى ونتناول فيها اتجاهات البحث الدلالي عند العرب، والثانية، ونتحدث فيها عن حضارة النص، وتحول الشخص. ولقد نرى أننا، على الرغم من الإيجاز الذي سنقوم به، سنقدم قراءة رأينا أن نسميها "قراءة الذات للقرآن"، في مقابل قراءة "جاك بيرك" التي نسميها "قراءة الآخر للقرآن".

آ- الاتجاهات:

يمكن للمرء أن يستخلص من استقرائه للبحث الدلالي عند الأصوليين سمات اتجاهات ثلاثة، تتمايز فيما بينها نظرياً، ولكنها تتلازم عملياً على صعيد البحث والممارسة.

1- الاتجاه الأول: ويرتهن في وجوده إلى البعد الحضاري. ذلك لأن أثر هذا البعد كان بيناً في أمرين: الأول، ويتعلق باللغة نفسها. الثاني، ويتعلق بالدرس اللغوي بوصفه لغة دراسة للغة. أما الأول، فقد تجلى في التطور الدلالي الذي أصاب اللغة. وأما الثاني، فقد تجلى في جعل الدرس لهذه الظاهرة مرتبطاً ضرورة بالنسق الحضاري ذاته. فتطور اللغة دلالة، لايكون إلا نتيجة لتطور استعمالها حضارة. ذلك لأن الحضارة وخاصة الإسلامية، وجود يقوم على اللغة، وهي أيضاً دحض لمفاهيم، وخلق لأخرى بعد أن لم تكن ، وإعادة إبداع لبعضها الثالث في صيغ جديدة. ثم إنها، وهذا من أبرز خصائصها المميزة، انتقال بالإنسان من كائنه الشخصي إلى كائنه النصي. وما كان هذا ليكون إلا لأنها فعل تركيبي يطال الأعماق في إحداث الوعي لغةً، وتشكيلي يطال الظاهرة في إحداث تجلياتها المادية نصاً. وإنها بين هذا وذاك لتجعل المعنى حضوراً دائماً في حضور وعي الإنسان بالعالم، وصيرورة مستمرة ترافق إعادة تشكيل العالم لنفسه على صور مختلفة. ولما كانت هذه هي آلية عملها، فقد مكنت المعنى بتوسط اللغة من أن يكون هو، ومتغيره الآتي بشكل دائم في وقت واحد. ومن هنا، فقد كان فعلها قدرة خلاقة تخترق الواقع بكل مافيه، لتعيده نشأة أخرى تشهد اللغة عليها وتعطيها معناها الحادث. فاللغة في هذه الحضارة شهادة على معنى. ولما كان هذا هكذا، فقد تم، في الحضارة العربية الإسلامية، تنظيم الدرس اللغوي والتنظير له من منطلق حضاري. فخرج من كونه مجرد تراكم لملاحظات لا رابط بينها، ليصير بنية محكومة بعلاقات يجمها النسق في إطاره ويحدد لها وظائف مخصوصة. وبهذا صار الدرس اللغوي هو الفعل المحدِث لنفسه، أي صار لغة دارسة للغة، وصارت الحضارة هي النسق الباني لهذا الفعل وعمله.

وإننا لنجد من زاوية رؤية أخرى أن الحضارة العربية، عبر علاقتها العضوية باللغة، قد تحولت هي نفسها من نسق تقول اللغة فيه ما تقول، إلى فعل لغوي يقول النص القرآني فيه كل ممكناته الدلالية التي لاتتناهى.

2- الاتجاه الثاني: ويرتهن في وجوده إلى الوجود الاجتماعي للغة. ولقد تجلى هذا عندهم في النظر إلى الخطاب موزعاً على أنواعه وأجناسه التي يحقق فيها نفسه وينتج من أجلها دلالاته.

- لدينا أولاً، الخطاب التداولي، ممثلاً في الحديث النبوي الشريف والكلام اليومي الاستهلاكي. ويضع هذا النوع من الخطاب الدلالة في قلب السياق الاجتماعي. ذلك لأن هدفه يقوم على التواصل. وهو إذا كان كذلك، فإن الكلام فيه لايطلب لذاته، ولكنه يطلب لكونه أداة تقوم بنقل الأفكار. ومن الملاحظ أن الكلام هنا، لكي يؤدي رسالته، فكرة ، ودلالة، مضموناً ومعنى، محتاج أن يكون مكتسباً لتواضع المرسل والمتلقي عليه، بشكل ضمني وسابق على وجوده. فالنظام المستخدم فيه يجب أن يخضع إلى معيارية النظام المتعارف عليه بين المتكلمين، والكلمات يجب أن لاتتعدى معانيها الأولية المعجمية. وإذا صادف أن شكلت في تركيبها شكلاً من أشكال الاستعارة، فيجب مع ذلك أن لا تكون خارجة عن الإطار التواصلي، أي يجب أن تكون مما يقره السياق الاجتماعي ويتعارف عليه. وأخيراً، يجب على هذا النوع من الخطاب أن يتضمن إشارات مباشرة، يتمكن المتلقي من التقاطها للدخول مع المرسل في حوار متكافئ على أساس من الفهم المتبادل.

- ولدينا ثانياً ، الخطاب الأدبي ممثلاً بكل التراث الفني، والجمالي، والبلاغي شعراً ونثراً. وإذا كان هذا الخطاب يرتهن في وجوده أيضاً إلى الوجود الاجتماعي، إلا أنه يقوم على غير ما يقوم عليه الخطاب التداولي. فهو يتأسس انزياحاً عنه ومغايرة لمألوفه ومعتاده. والعرف فيه أن يكون كذلك. ولذا، فهو يقطع الصلة مع التواضع ما استطاع إلى ذلك سبيلاً: نظاماً وأداء. ويخرج بدلالة الكلمات، بحسب حاجة كائنه إلى التعبير والتمثيل، عن معانيها الأولية والمعجمية إل دلالات ينجزها الكلام في آنية إنجازه وتركيبه. وإن

هذا النوع من الخطاب ليضع الدلالة في قلب السياق اللساني. ذلك لأن هدفه لايقوم على التواصل إلا بشكل غير مباشر. ولما كان حاله على الدوام كذلك، فإن الكلام فيه يُطلب لذاته لا لكونه أداة تقوم بنقل الأفكار. ومن الملاحظ أن الكلام هنا، لكي يؤدي رسالته: فكرة ودلالة، مضموناً ومعنى غير محتاج أن يكون مكتسباً لتواضع المرسل والمتلقي عليه، لا بشكل ضمني ولا بشكل سابق على وجوده. فحاجته إلى نظامه وإلى سياقه أولى. فهو بالابتداع يكون لا بالاتباع . ولذا، فإن الإشارات اللسانية المتضمنة فيه إذ يلتقطها المتلقي، فإنه يتصرف فيها على أنها إشارات حرة أو مفتوحة نظاماً وسياقاً، وتؤدي به إلى بناء كلام على كلام ونص على نص، لا على أساس التكافؤ مع المرسل والفهم القائم بالتبادل بينهما، ولكن على أساس أن الثاني، أي المتلقي، يقف من الأول، أي المرسل، مشاركاً ومنتجاً لمعناه.

فإذا أضفنا إلى هذين الخطابين الخطاب القرآني (سنتحدث عنه بعد قليل لأن درسه يمثل اتجاهاً ثالثاً) الذي يجمع بينهما تداولاً وإبداعاً، ويتجاوزهما معاً في الوقت نفسه إلى هوية به خاصة، فسنجد أنه يمكن للباحث المعاصر، إذا ما استقرأ التراث العربي، أن يخرج بأنحاء ثلاثة تتمايز من بعضها بمقدار ما تتقاطع. ولقد ظهر هذا الأمر في دراسات السلف مختلطاً ومتواشجاً، غير أن إدراكهم له جعلهم يعرفون كيف يموضعون الدلالة في سلم سياق كل خطاب، وكيف يدرسونها.

3- <u>الاتجاه الثالث</u>: وهو يرتهن في وجوده إلى وجود القرآن نفسه ويقوم عليه. وإن النقاط التي يمكن أن نثيرها بهذا الشأن لعديدة، وبعضها يداخل بعض، يكرره ويبني عليه شيئاً آخر، تماماً كما هو القرآن بنية وأداء، ونظاماً وكلاماً: فبعضه يستدعي بعضه ويذهب به إلى شيء آخر. حتى لكأن المكرَّر فيه لم يُقل إلا لمرة واحدة، وإذ ذاك، يمكن للمنظور الدلالي أن يختزل كل ما فيه إلى كلمة واحدة هي: كلمة التوحيد. كما يمكنه بهذه الكلمة أن يرتد عودة إلى كل ما فيه، فلا ينتهي ، والحال كذلك، توليداً لمعانيه. وهذا أمر ما كان يمكن أن يكون لو لم يكن القرآن في بنائه وإنجازه، يذهب بالمرء كل مذهب.

ب- حضارة النص وتحول الشخص:

لقد انفردت الحضارة العربية الإسلامية بخطاب بها خاص، وبه تميزت من سواها: إنه الخطاب القرآني . ولما كان ذلك كذلك، فقد أمكن تسميتها "حضارة النص". وما كان لهذا المسمى أن ينطبق عليها لو لم يكن النص فيها هو الأساس الأنطولوجي لتكون الشخص. وهذا يعني أن العلاقة بينهما تتجاوز في حقيقتها علامة الشخص بما يتلقى إلى علاقة الشخص بما به يصير. فهو بالخطاب القرآني ينتقل، إذ يتلقاه نظاماً وأداء، من كائنه الشخصي إلى كائنه النصي، ويقوم به عقيدة. وإنه ليصبح في انتقاله هذا بنية رمزية وكينونة إشارية، يمكن للمرء أن يقرأ فيها كل النصوص التي تنتظم علاقاتها داخل البنية الإسلامية، وكل النصوص التي تفسر دلالياً كينونتها الإشارية وتعطيها سمتها الخلافي تميزاً، وفرادة، وخصوصية داخل النسق الإسلامي، فلا تكون نسخاً يكرر بعضها بعضاً ولكن نماذج يتراءئ بعضها في بعض، كما تعطيها وجودها الاختلافي في خارج هذا النسق. ذلك لأن الكائن النصي يمثل غيراً في إطار الوجود الإنساني، واختلافاً إزاء الأنساق الأخرى، وقطيعة بنيوية تقوم عليها قطيعة معرفية مع الأنظمة الشخصانية من حولها . وإن الدلالة في هذا الخطاب، ضمن آلية هذا اللقاء، لتكون على مقدار هذا التحول.

ولكي يتخذ النظر الدارس صبغة منهجية يتجلى فيها البعدان: التداولي و الإدراكي، بوصفهما مستويين متميزين ومتراتبين نظاماً، وفيهما تتموضع الأفعال والأحداث التي يصفها النص، يمكن للمرء أن يتعامل مع الدلالة في الخطاب القرآني من ثلاثة منظورات: الدلالة التاريخية، والدلالة النصية، والدلالة الآنية.

- الدلالة التاريخية:

إننا نقصد بالدلالة التاريخية هنا، تلك الدلالة التي ثبتها المكتوب في النص، وصيرها إشارة يدل بها لا على نفسه، ولكن على سياقه الخارجي. وإذا كان

ذلك كذلك، فإن النص يمثل، والحال هذه، كينونة إشارية تتصل دلالاتها بأسباب النزول وزمن الحدوث.

وإذا صح النظر إليه هكذا، فذلك لأنه أسس نفسه بهذا ضمن التاريخ،وبنى معناه ضمن الزمن. ولعله من أجل ذلك، قد نشأت في العلوم اللغوية عند الأصوليين بحوث تتعلق بمقاصد الخطاب، كما نشأت بحوث أخرى تتعلق بزمن المعنى. وقد فتح ذلك الباب واسعاً إلى البحث التاريخي في التطور الدلالي للكلمات.

يمثل النظر إلى النص بهذا المعيار الجانب الموضوعي الإدراكي منه. ولكن النص القرآني ليس بنية مجردة. وإذا كان هو كذلك في أحد مستوياته، إلا أنه في مستوياته الأخرى يظهر تداولياً. ولذا، فإن ذات القارئ المتحولة به، تتدخل أيضاً في إعطاء تاريخيته معنى مضافاً غير المعنى المتصل بأسباب نزوله وزمن حدوثه. فهذه الذات المتحولة به من كائنها الشخصي إلى كائنها النصي لا تذهب بالتاريخ إلى ماضيه، ولكنها تأتي به إليها من خلال النص محملاً بمعاني تصيُّره بها وتحوله فيه. وإنها إذ تقوم بهذا تصبح جزءاً من نسيج المعنى في زمن حدوثه، وبعضاً من السبب في نزول النص. وإن هذا الأمر ليجعل التاريخ يغادر ثباته المسجل في السياق الخارجي للنص ليصبح متحركاً مع كل كائن متحوّل به في زمن وجوده.

– الدلالة النصية:

النص هو سياق المعنى. والقرآن يبنيه وفق نظام به خاص.وإذا كانت اللسانيات تستخدم مصطلح "النص" للدلالة على "مقطع مكتوب أو شفوي، بغض النظر عن طوله، ولكنه يشكل كلاً متماسكاً [1]، فإن النص القرآني يمتاز من بقية النصوص بفرادة تماسكه وكيفية هذا التماسك. فهو نص يقدم نفسه بوصفه نصوصاً متداخلة في إطار السورة الواحدة. كما يقدم نفسه بوصفه نصاً واحداً في إطار السور المتعددة. وإن المعنى ليتعدد في بنائه نموذجاً بتعدد النصوص المتداخلة في إطار السورة الواحدة (قصة الخلق، قصص الأنبياء، أفعال الرسول وأفعال الصحابة، أخبار القرون الماضية والشعوب البائدة، إلى آخره). كما إنه،

على العكس من ذلك، يرتد إلى بؤرة دلالية واحدة في إطار السور المتعددة، هي بؤرة "التوحيد".

ولما كان هذا هكذا، فقدأمكن فرز التداخل للوقوف فيه على نصوص تكاد تكون مستقلة ، كما أمكن فرز آيات داخل كل نص، تكاد هي الأخرى أن تكون مستقلة. وإنه لمن الممكن كذلك فرز جمل داخل هذه الآيات، تكاد أيضاً أن تكون مستقلة.

ثم إن الأمر بعد هذا لا يقتصر على ذلك، فالنص إذ ينحل في لغته رسماً لنظامه، فإن هذه لتنحل بدورها في نظاماها رسماً لتراتبها. وإذ تنفك الكلمات عن جملها، وتفنك الأصوات عن كلماتها، ليبقى التمايز في كل عنصر هو شرعة العلاقة التي تربطه بالعناصر الأخرى إذ تدور اللغة على نفسها لتعيد تركيب ما تفكك وإنشاء مادل في انفصاله أنه مختص بوظيفة في اتصاله، وتوليد معنى يرقى به التركيب من أصغر وحدة لغوية إلى جامع النص نفسه، أي إلى القرآن.

ولقد نرى، إذ يكون ذلك كذلك، أن القرآن في أدائه لمعناه يدور على محورين: الأول رأسي، والثاني أفقي:

– أما المحور الرأسي، فنجد فيه كل العناصر الدالة (نصوص، آيات، جمل) والقادرة على الاضطلاع بوظيفة واحدة، والقابلة ضمن هذا المحور أن تتبادل فيما بينها. ومن هنا، فقد نشأت في التراث العربي الإسلامي للتفسير والتأويل فكرة أن القرآن يعاضد بعضه بعضاً تفسيراً وتأويلاً.

ولكن بروز معنى ما وتغليبه على آخر، واختيار عنصر دال وتفضيله على سواه، فأمر يختلف من عصر إلى عصر، لا بحسب التاريخ بوصفه مفهوماً تعاقبياً للأحداث، ولكن بحسب الزمن بوصفه مفهوماً آنياً ملازماً للأحداث. وإنه ليختلف أيضاً من قارئ إلى قارئ بسبب الظروف المحيطة، والقضايا المثارة، والاهتمامات الذاتية ولكن، على الرغم من كل هذا، فإن اختيار عنصر من العناصر الدالة على وجه من وجوه المعنى والتزكير عليه، إنما يتم في إطار النظام القرآني ونسقه. ألا وإنه لنظام قائم في الوعي الباطن للكائن النصي المتحول به.

ألا وإنه لا مجال لهذا الكائن أن يخرج عن هذا النسق. ألا وإنه إن يكن غير ذلك، فستكون خلخلة للنسق وتهديم للنظام.

وإنه لبسبب هذه الإمكانات في بروز المعنى على اختلاف العصور والأشخاص، فإن بعض العناصر (نصوص، آيات ، جمل،)، ويمكن أن نسميها وحدات قرآنية، لتدخل في نموذجين أو أكثر من نماذج العلاقة ضمن ظرف معين. وإنها لتستطيع أن تبرز في سياق واحد، فتقيم بهذا علاقة تبادلية مع بقية الوحدات. ولذا فإن أي وحدة قرآنية، إذ تبرز وحيدة في المحور الأفقي، فإنها تجعل بقية الوحدات التي كانت تقيم معها علاقة تبادلية في المحور الرأسي، سياقاً لها. وهكذا فإن قراءة القرآن، من هذا المنظور، تقوم على تعددية الوحدات القرآنية من جهة، وعلى نوعية العلاقات النموذجية الاستبدالية التي تجمع بينها من جهة أخرى.

ونلاحظ أن مثل هذه القراءة تسقط كل العناصر غير اللغوية (التاريخ، أسباب النزول) لصالح النص نفسه. وبتعبير آخر يمكن أن نقول إن هذه القراءة لا تلغي هذه العناصر، ولكنها تحولها إلى عناصر لغوية بحيث تبدو مُنْتَجاً دلالياً من منتجات النص القرآني. ذلك لأن اللغة عندما تغادر نظامها لتدخل في نظام النص، فإنها لا تبقى أداة ناقلة، ولكنها تصبح ذاتاً مبدعة لما تقول، أو تصبح هي حقيقة ما تقول. وإذا كان ذلك كذلك، فإنها تصح أن تكون هي الأصل لكل ما تم الإخبار بها عنه، وهكذا يبدو النص ليس بوصفه معطى تاريخياً أو ناتجاً ثقافياً ينتمي إلى الماضي، ولكن بوصفه فاعلاً آنياً يؤسس التاريخ ويؤثر فيه، ويصنع الثقافة ويتجاوزها دائماً إلى أصل قائم فيه، غائب عن الثقافة، أي لم تقله الثقافة بعد ولم تفكر فيه.

وإذا تأملنا، فسنجد أن الثقافة والتاريخ يبقيان على الدوام خلف جديد النص.

– وأما المحور الأفقي، فنجد أن القرآن يبدو فيه كلاً واحداً. ذلك لأن كل الوحدات القرآنية تتراكب فيه وتتآلف. فالجمل تدخل في الآيات، والآيات في النصوص، والنصوص في السور، والسور في القرآن. ولعل هذا ما يُفسر أيضاً

تسمية القرآن نفسه "أم الكتاب" . غير أن ذلك كله ماكان يمكن أن يكون لـو لم يكن هناك عقد دلالي ناظم لكل هذه الوحدات في "أم الكتاب" والممثّلة في المحور الأفقي. هذا العقد الدلالي هو التوحيد. فهو المعنى الأساس للكتاب المنشور، وهو المعيار الوحيد للتآلف الدلالي الحاصل فيه.

ولقديدل هذا أن النص القرآني يمثل بنية وكياناً مستقلاً من العلاقـات الـتي ترتد داخلياً على نفسها ونظامها لتدل عليه، وتقوم هرمياً لتدل على تماسكه.

– الدلالة الآنية

الدلالة الآنية دلالة يقف فيها النص على الطرف الآخر من زمن حدوثه. وبتعبير آخر يمكن أن نقول إنها النص في زمن تلقيه لا في زمن نزوله. وإذا كانت هي كذلك، فلأن النص القرآني يشكل النسيج الفكري والذهني للكائن المتحول به، ولأنه يشكل أيضاً المكوِّن العقلي الذي يجعل المتلقي به حاضراً عصره وفاعلاً فيه.

وإذا كانت الدلالة القرآنية تستجيب لحضـور القـارئ، في زمنـه الخـاص، فلأنها دلالة صائرة وليست منتهية، ومهاجرة في الزمن وليست ثابتـة فيـه، وحيـة متحركة وليست ساكنة. ولما كان هذا هو حالها، فقد أمكن وصفها بما يلي:

1– إنها دلالة معلقة ومرجأة. فهي تقول نفسها على نموذج من المعنى ثم لاتلبـث أن تلغيه، لتصير بعده نموذجاً آخر لمعنى ثان يتولد من الأول. وما كـان ذلـك أن يكون لها إلا لأن اللغة هي أداتها في حصولها . ولذا، فهي ماندركـه منهـا آنياً، وهي المعنى المرجأ لما يدركه الخلف الآتي منها أيضـاً. وإنهـا إذا جـاز أن تتكرر في عصرين مختلفين فلـن يكـون ذلـك في إطـار نموذج تمثيلي ورمـزي وإشاري واحد. وهذا ما يجعلها قائمة هي وجديدهـا غـير المتنـاهي في الوقـت نفسه. ولكي ندل على هذا بمثل واحد، يكفي أن نتأمل ما قام به الزمخشـري – وغيره كثير– في تفسيره "الكشاف" لسورة الفاتحة مثلاً.

2– إنهـا دلالـة معاشـة، وليسـت دلالـة استدعاء عبر الذاكرة. ولـذا، فهـي تحمـل خصائص التجربة الذاتية، وتنعكس حضوراً وفهماً في ذهـن المتلقـي علـى مقـدار

مكابدته لها وإحساسه بزمنه الذي يعيش فيه. ولقد تكون اقتناصاً عابراً، كما قد تكون تأسيساً لمشروع فكري إزاء مشاريع أخرى. غير أن ما يميزها في كل أحوالها هو الإحساس بالنص إحساساً آنياً وكأنه يتنزل للحظته. وإن عقلنة هذه الدلالة، بمعنى إخضاعها للدراسة الموضوعية، لتكون هي الأخرى دالة. وإنه لمن دلالتها اتصالها بالأدوات المفهومية لزمن التلقي، وليس للزمن الخطي المتعاقب. ولذا، فهي تبدو وكأنها قفز فوق التاريخ. ولقد يدل على هذا وجود قراءة لكل عصر، بالإضافة إلى وجود قراءات فردية في كل عصر.

3- تبقى هذه الدلالة، على الرغم من فرديتها وآنيتها، دلالة يشكل النص فيها شرطاً لوجودها. ولذا تكون، علىتنوعها وتعددها، واختلافها وفرادتها، من ممكنات النص التي يفصح عنها تركيبه وطريقة بنائه لنفسه. وإنها لتعد على هذا الأساس دلالة تداولية، لأن أداء الفرد لها وإنجازه لايغادر النص نظاماً. فالنص هنا يمثل الكفاية اللغوية التي يولد القارئ بوساطتها نصوص الدلالة إلى مالا نهاية.

ونلاحظ بأن هذه الدلالة ، بما أنها معاشة وفردية، فإنها تتجه إلى إقامة علاقات بنيوية مع المحيط الخارجي، غير أنه لايمكن لعملها أن يفسر إلا من الداخل، وذلك من غير اعتبارات تاريخية. وهذا لا يعني أن ثمة توجهاً مضاداً للتاريخ يقوم به الفرد من خلال معايشته للدلالة القرآنية، بقدر ما يعني أنه يبحث عن المعنى في الآن وفي استشراف، وفي الحضور الزمني لوجوده الشخصي، وفي التحول الذي ينجزه على نفسه من خلال هذه المعايشة.

ج- اللغة وفسحة الخطاب القرآني

القرآن مكان لغوي. ولأنه كذلك، فثمة تبادل مستمر ينشأ فيه بين البنية من جهة، والحدث من جهة أخرى، وبين اللغة بوصفها نظاماً والكلام بوصفه إنجازاً، وبين الفعل بوصفه منتجاً للكينونة و الفعل بوصفه منتجاً للمعرفة، وبين زمن التنزيل بوصفه سبباً للإرسال وزمن الاستقبال بوصفه زمناً مستقلاً عن زمن التنزيل، وبين لحظة التثبيت ولحظة التحول، إلى آخره. وإنه لمن أجل هذا فقد وضع علماء الأصول دراسات متكاملة تناولوا فيها تداولية الخطاب القرآني، حيث ظهر لهم أن القرآن فسحة يتأسس الكائن فيها شرعة وقانوناً، ليكون في

وجوده صورة لوجود الشريعة، ويكون خطابه خطاباً لها – وإذ ذاك، فإنه يتخلق فيه سياسة، واقتصاداً، سلوكاً واجتماعاً، أخلاقاً وتعاملاً. ولقد يعني هذا أن متلقي النص إنما هو جزء من دلالة النص إذ يتجلى النص فيه. ولذا فهو في الفسحة القرآنية يتأسس بنية ويقيم علاقات مع محيطه، هي في حدوثها من منتوجات النص. ولقد نرى أن المتلقي يعد من هذا المنظور شرط النص في بلوغه تمامه دلالة، وشرط النص في حصوله أداء، كما أن النص يعد ، من هذا المنظور أيضاً، شرط الكائن في بلوغه تمامه كينونة، وشرط الكائن في حصوله تعيناً.وإن هذا الاشتراط المتبادل ليجعل كلاً من النص والمتلقي إشارة لغوية، يأخذ النص فيها قيمة الدال والمتلقي قيمة المدلول. ثم لايلبث هذا التواشج أن يتغير، وإذ ذاك يصير المتلقي هو الإشارة اللغوية نفسها: فوجوده يحمل قيمة الدال، وعلاقاته في إطار النسق الاجتماعي تحمل قيمة المدلول. وإننا لنعلم على الصعيد النظري أهمية مثل هذا الطرح في نظريات التلقي الحديثة.

ولقد نرى عند معاينة التراث وجود دراسات أخرى، تناول فيها أصحابها أدبية هذا الخطاب. وربما يعد الجرجاني في كتابه "الإعجاز" أمثلهم طريقة في تمثيل هذا الاتجاه. فلقد ظهر لهم أنه بنية تقوم على غير مألوف العادة، وأداء ينتقل بكائنه الكلامي من أدائه الخاص إلى شكل من أشكال التعبير يصير هو فيه جزءاً من قصد المعنى وخصوصيته،، وطرفاً به تتحدد أدبية النص لصالح النص الخاص. وإن هذا الأمر ليجعل للقرآن تميزاً وفرادة، يدرك بهما المتلقي أنه القرآن وأنه ليس كسائر الكلام.

ثم إنهم تجاوزوا تداولية الخطاب وأدبية النص، ليقفوا على معنى الإعجاز في القرآن.فارتقوا بذلك من نظام معرفي أدبي إلىنظام معرفي أعلى صار وجود الخلاق فيه ضرورة لغوية، على نحو ما أشرنا في غير هذا المكان.

د- الكلام على مثال مرسله

يقوم الكلام على قائله دليلاً. وإنه لعلى مثاله يكون. ولقد كان القرآن، من حيث هو خطاب، على مثال مرسله تماماً وكمالاً، فأعجز وأبهر وقام على وجود ا لله دليلاً.

والقرآن، بوصفه كلاماً دالاً على ذاته ودالاً على مبدعه، يضع نفسه في قلب التواصل اللساني. ولذا نجده يحتوي ، بالإضافة إلى نفسه، عنصراً آخر

لايتم التواصل اللساني إلا به، ولا يكـون بلاغـاً إلا بوجـوده. هـذا العنصـر هـو المتلقـي. وهـو عنصـر متضمـن في الخطـاب نفسـه، ويؤدي دوراً يكـون تحيـين الخطاب فيه وتعينه الدلالي على مثاله. وهكذا نرى أن عملية الكلام في الخطـاب القرآني تتم إذ تحتوي على عناصر التواصـل الثلاثة:

المتكلم ←—— الخطاب ←—— المستمع

ولهذا يمكن النظر إلى القرآن بأنه دال بتضمن دلالات ثلاث: دلالة الكـلام علىمنشئه، ودلالة الكلام على ذاته، ودلالة الكلام على متلقيه. ولا خـلاف إذا سمينـا المتكلـم مرسِلاً أو باثاً، والخطـاب رسـالة أو نصـاً، والسـامع المتلقـي أو المُسْتَقبِل أو المرسل إليه.

وإذا تأملنا في هذا الطرح النظري، لوجدنا أنه مغاير متصـوراً للمتصـورات التي وضعتها النظريات اللسانية والدلالية وانطلقت منها. كما أنه مغاير لنظريات التلقي والقراءة التي اشـتغلت بهـا الاتجاهـات النصانيـة الحديثـة. ولعـل أكـثر مـا يتجلى هذا الاختلاف في تقـري هـذا المنحى الغيـبي الـذي يتناسـب مـع جـلال المرسل في الخطـاب القرآنـي. فلقـد تعـامل علمـاء الأصـول مـع دلالـة الخطـاب القرآني من مبدأ المطلق والنسبي، والتام والنـاقص، والواسـع والمحـدود، والدائـم والتاريخي، والزماني والآني، وذلك بحسب النظر إليها من منظور المرسـل أو مـن منظور المتلقي. ومع ذلك ، فقد أدى ذلك بهـم إلى الوقـوف علـى حقـائق تتفـق بمقدار ما تختلف في معطياتها ونتائجها عن تلك التي تقف عليها نظريات التلقي و التأويل والتفسير في النظر إلى الخطـاب بعـد أن يكتمـل قـولاً، ويصبـح معنـاه في حوزة المتلقي فهماً، فإعادة إنتاج، فتقرير دلالة بما يتناسب مع هذا الفهم أو ذاك، أي بحسب عدد المتلقين من جهة، وبحسب مقدار معارفهم على اختلاف أفهامهم واختلاف مستوياتهم وإدراكاتهم من جهة أخرى.

فالمتكلم هنا هو الله، وهو المطلق، وهو الكامل. وخطابه يكون علـى مثالـه. فهو تام لغة، ومطلق دلالة. وإنه ليكون، من أجل هـذا، دائـم التحقـق كلامـاً في

انتسابه إلى قائله (يجب أن نتذكر هنا محاولات التشكيك الكثيرة بهذه الحقيقـة)، ودائم التعين دلالة في الإحالة إليه.

ولكن الكلام إذ يغادر مرسله يكون أيضاً على مثال متلقيه. وإنـه لمن أجـل هذا، يأخذ طابعاً غير الطابع الذي يكون هـو عليـه مـع مرسـله في تمامـه المطلـق. ولبيان ذلك، نشير إلى ثلاثة أمور تتعلق بعلاقة المتلقي مع الخطاب:

أولاً- يتمثل المتلقي في علاقته مع الخطاب في نوعـين مـن الأفعـال؛ فعـل نـاقص، ويتجلى في المتلقي السلبي الذي يكتفي بفهمه للخطاب كيفما يكـون. وفعـل زائد، ويتجلى في المتلقي الإيجابي الـذي يحوّل فهمـه للخطـاب إلى تفسـير أو تأويل. وهذا يعني أنه لاينتج الخطاب الأصل، ولكنه ينتج خطاب فهمه على الخطاب الأصل.

ثانياً- إن المتلقي، في إعادة إنتاجه للخطاب إنْ تفسيراً وإنْ تأويلاً، إنما من نقصـه ينهل لا من تمام الخطاب. وإنه سـيبقى دون تمامـه ناقصـاً. ولـذا، فإن صـورة الخطاب الأصل ستكون في إدراكه لها، سبراً وفهماً ومعايشة، على مثاله نقصاً لا على مثال مرسله تماماً وكمالاً.

ثالثاً- إن التفسير ناتج ثقافي، قائم على الممكن والنسبي، وحاصل في الأفهام على مقدار اختلافها وتفاوتها. ولأنه كذلك، فهو رهـن بشـروط تاريخيـة وزمانيـة، وبظروف ذاتية وإنسانية بحتة، بينما الخطاب الأصـل فَمُنتِـج ثقـافي، وهـذا مـا يجعله علـى الـدوام للتـاريخ مجـاوزاً، وعلـى الزمـان متقدمـا، وأمـام الظـروف الذاتية والإنسانية لا خلفها.

ثم إن التفسير يقوم شاهداً على وجود مسافة لغوية بـين خطـابين: الخطـاب القرآني وخطاب التفسير نفسه. وإنه لمن المحـال اختصـار هـذه المسـافة إلى درجـة يمكن فيها للتطابق أن يأخذ سبيله إليهما. وبهذا يصبح الخطاب الأول لغـة مغـايرة في الخطاب الثاني، كما يصبح الثاني لغة متغيرة إزاء الأول. ومن هنـا ينتفـي عـن التفسير تمامه، ويبدو محتاجاً إلى تغيره في كل عصر لتقلص الدلالة فيه، ذلك لأن الخطاب الأول سيبدو قد تجاوزه تاريخياً، وتقدمه في الزمن الآتـي. وإن مثـل هـذه السيرورة لتؤكد على أمرين:

1- على ديمومة الحضور القرآني بوصفه نصاً، ونسقاً، ومُنتِجاً ثقافياً.

2- كما تؤكد على انتساب هذا الخطاب إلى قائله تماماً وكمالاً .

وما دام هذا هكذا، فإن المحصول الخاص بمنظور تداولية الخطاب القرآني هذا، ليتسق منطقياً مع أطروحة الأصوليين في المطلق والنسبي.

وتأسيساً على هذا ، يكون المعنى مطلقاً عند المتكلم ونسبياً عند السامع، وتاماً عند الباث وناقصاً عند المتلقي، ومتجاوزاً عند المرسِل وثابتاً بالشرط الزمني والإنساني عند المرسَل إليه.

ولقد نستطيع أن نذكر نصيين بهذا الخصوص لاثنين من علماء الأصول، الأول ينظر إلى دلالة الخطاب، في مطلقها وتمامها وسعتها، بوصفها دلالة للمرسل وعلى مثاله، والثاني ينظر إلى دلالة الخطاب في نسبيتها ونقصها ومحدوديتها، لا من حيث أصلها وحقيقتها، ولكن بوصفها إعادة إنتاج يقوم بها المتلقي على مقدار فهمه وعلمه، ونسبيته ومثاله:

1- ذكر الزركشي أن سهل بن عبد الله كان يقول: "لو أعطي العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنه كلام الله، وكلامه صفته. وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه. وإنما يفهم كل بمقدار ما يفتح الله عليه. وكلام الله غير مخلوق، ولا تبلغ إلى نهاية فهمه فهوم محدثة مخلوقة" [2].

2- وأما الثاني، فهو ابن القيم. وإنه ليذهب مذهب الأول، ولكنه ينفرد عنه برأي يتعلق بالمتلقي. فهو يقسم الدلالة إلى قسمين: الأول، ويرى فيه أن الدلالة حقيقية. والثاني، ويرى فيه أن الدلالة إضافية. أما الحقيقية، فتكون "تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لاتختلف". وأما الإضافية، فتكون "تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه ومعرفته بالألفاظ ومراتبها. وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك"[3].

ولعلنا إذا أمخزنا بهذا المنظور إلى أحدث نظريات التلقي والقراءة والتأويل، لوجدنا أنه يتماثل معها فيما يخص تغاير الدلالة بين الباث والمتلقي من جهة، وتغايرها بين المتلقين من جهة أخرى [4].

ولـذا، فإن منظـوراً كهـذا ليعـد تأسيسـاً معرفيـاً هامـاً لنظريـــة في التلقـي. وإن خصوصية هذا المنظور لتعـد بدورهـا سمـة مـن سمـات اشـتغال العقـل العربـي في إطـار مكوّنه الحضاري ونسقه الثقافي. ولقد يعني أيضاً، بالإضافة إلى هذا، أن العمل الـدلالي يحتاج إلى بعد شمولي به تصبح الدلالة النصيـة دالاً رمزيـاً يتجـاوز الأزمنـة ويسـكن في الآتي على الدوام، كما يحتاج إلى بعد آني تتعين فيه الدلالة زمناً في كل عصر، وتقوم على الاختلاف بين العصور والمتلقين في كل تعيناتها. وإن مثل هذا الأمر ليفتح الأفـق واسعاً أمام إحداث تاريخانية جديدة، ونظرية في جماليات التلقي جديدة، وفهـم جديـد لتصنيف المعجم العربي تصنيفاً تاريخياً وآنياً في الوقـت نفسـه بحيـث تقـف الكلمـة في محور استبداله الرأسي مختلفة دلالة، ويكون لها مـن المعنـى نصيـب مختلـف بـاختلاف الأزمنة والعصور، كما يفتح المجال واسعاً للانتقـال بـالدرس اللغـوي مـن دراسـة نحـو الكلمة إلى دراسة نحو الجملة، ومن هذه إلى دراسة الجملة دلالة، مما يفضي في النهاية إلى دراسة الكـلام بوصفه خطاباً ونصـاً، فندخـل إذ ذاك في لسـانيات النـص حيـث تكون الدلالة هي الأسُّ الذي يقوم عليه كل اشتغال لغوي.

المصادر والمراجع:

1- John Lyons : Semantique Linguistique, Tr. F. Jacque durand. Ed, Larousse , Paris 1980. P. 277

2- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن. دار المعرفـة . بـيروت بلا تاريخ . جـ 1 ص 9

3- ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق محي الدين عبد الحميد. المكتبـة التجارية ط1 القاهرة. 1955 جـ. 1 ص 250-251.

4- نحيل إلى الكتب التالية:

- Umberto Eco: Lector In Fabula . Ed, Grasset. Paris 1985.
- Paul Ricoeur: le conflit des interpretation. Ed,Seuil. Paris 1969.
- H. R. Jauss: Pour une esthetique de la reception, Ed Gallimard. 1978.
- Wolfgang Iser: l'acte de lecture - theorie de l'effet esthetique. Ed, Mardaga. Liege. 1976.

مقدمة

إن نشر الدروس التي قام بإعطائها جاك بيرك في معهد العالم العربي ليسمح للقارئ الذي لم يسعفه الحظ أن يستمع لنبر هذه السمفونية الرائعة حول النص المؤسس للحضارة الإسلامية. وإنها لسمفونية صنعتها المعرفة العاشقة والعلم المعبَّر عنه بوضوح مضيء وانطلاقة ساطعة، ففتحا حقولاً غير متناهية للتنقيب، وللتقارب، وللحوار مع الثقافة الإنسانية.

ولقد نشأت هذه الدروس عن تخمر بطيء للفكر، وعن معاشرة طويلة للنص وللسياق الاجتماعي الذي يروي ويخصب. إنها نشأت في المحصلة عن عمل كامل في الترجمة، كان قد رأى النور في منشورات سندباد عام **1990**. "لقد أخذ مني هذا العمل ست عشرة سنة، انقضت عشرة سنوات منها في التحضير، وخمس كاملة تقريباً في العناية".

لم يكن جاك بيرك مسلماً. وإنه ليذكرنا بأن الإسلام ثقافة، وعلاقة حساسة مع العالم، وإدراك شعري للخلق. وليس من قبيل المصادفة إذا لم يكن قد تصدى لهذا التفكير عن الكتاب المقدس إلا في نهاية وجود من البحث ومن النفاذ عميقاً في العالم العربي الذي أدرك وحدته، وتنوعه، وتعقده، ومارس فيه اللغة واللهجات، والحياة اليومية، وكبريات حركات الفكر، والاستقصاءات التي لا تنتهي عن التقاليد وعن الحداثات.

لقد مثل بالنسبة إلى المغاربة من أبناء جيلي هذه المعرفة الداخلية، حيث المحبة واليد الممدودة نحو الآخر لا ترتبكان أبداً من المجاملات الآثمة. وإذا كان يحمل في ذاته شيئاً من قلق الأمل ومن المأساوية أيضاً، مثل كل

واحد من سكان البحر الأبيض، فإنه قد احتفظ دائماً بالاسـقاطات علـى المستقبل، كما احتفـظ بنـداء اللغـة: " إن الانتمـاء إلى الأرض يكمـن في تجاوزها".

لقد أنجز جاك بيرك على آثار ابن خلدون الشـهير رحلتـه الخاصـة مـن الغـرب إلى الشـرق. ذلـك أنـه منـذ طفولتـه في فرانـدا، قريبـاً مـن تاورزوت، هنا بالتحديد، كان قد قام بتحرير كتـاب المقدمـة المعـروف، والأطلس المغربي الممتد إلى حدود النيل وإلى الصحـراء العربيـة الواسـعة. ولقد بنى من هذا الاقتفاء الطويـل، ومـن مغـامرة العشـق الجميلـة هـذه، ومن هذه الجاذبية الدائمة نحو عـوالم الفعـل والفكـر، اختبـاره الظـاهراتي الذي ترجمه "بحضـور العـرب فينـا، وبحضورنـا نحـن في العـرب" . ولقـد تأثرت لغته الخاصة، كما تأثرت طريقته التعبيرية بهذا لا محالة، واغتنـت. وهذا ما سنتبينه في هذا العمل: الانفعال المتتابع، والإيقاع الرائق للجملة، والحماسي، وتناوب التحليلات البالغة الدقة، والتحليقات الغنائية، وذلك في محاولة يائسة لمقاربة المعنى القصي للكلام الموحى.

ثمة نص يسلبنا غالباً، ثم يعيد تركيبنا بمقدار ما نحاول نحن أنفسـنا أن نحيط به وأن نوضحه. وهذا ما يدهشنا في هذه الإعادة لقـراءة القـرآن التي تنبثق من مسيرة جدلية في سر الخشوع والتأمل. فلقد اختلطـت فيهـا كلمة الله برسوخ الكائن، والجوهر، والحضور، والدوام، والمستقبل.

محمد بنونة.

مقاربات من البنية

أيها السيدات، والسادة:

أشكر لكم حضوركم الغفير لكي تسمعوا لي اليوم. وإني لمتأثر للتقديم الرائع الذي تفضل عليّ به وعلى عملي مدير ***L'IMA*** . وإنه لتقديم حياله أسائل نفسي: تُرى سأكون نداً لما تستطيع سماحة ودودة أن تلهمه لمثقف مغربي تتبع حياتي منذ اللحظة التي ابتدأت فيها طيرانها انطلاقاً من وطنه بالذات. والشكر إذن للـ ***IMA*** التي سمحت لي أن أعطي هنا بعض الدروس بعد عشرة سنوات من انقطاعي عن إعطائها في كلية فرنسا. وإنه لصحيح أن السنوات، خلال هذا الزمن، قد جرت، وأنه يجب عليّ أن أذكر بيتين من الشعر لشاعر عربي: قالت عميرة:

مالـرأسـك – بعـد ما نفد الزمان– أتى بلـون منكَرِ

أعمير إن أباك شيب رأسه كـرُّ الليالي واختلاف الأعصرِ

هذان البيتان لطفيل الغنوي، كما يقول أعصر أو كما يقول المحبر ذلك. وقد توفي عام **610** ميلادي *.

لقد كان أقدم شعراء قيس، كما كان الأكثر حذقاً، كما يقال، في وصف الخيل في زمنه، كما هو في زماننا جيريكولت الذي تُعرض له في هذه الأوقات المؤلفات المأساوية في الـ **Grand Palais** ... ولكننا سنبتعد اليوم كثيراً عن الشعراء وعن الرسامين، لأنني أود أن أتكلم عن موضوع جلل: إنه القرآن.

*

* *

سأقاربه بإحساس يتصل بنص نحاول أن نستقبله في ذواتنا. وسيكون ذلك بالتماثل معه. فإن كان حذراً، إلا أنه سيكون صادقاً وملتزماً. وسأتبع بهذا الصدد إجراء لا يشترك في شيء على كل حال مع الحذلقة المتعجرفة التي يبسطها بهذا الخصوص كثير من المختصين.

وما سأقوم به إن هو إلا بحث سأحاول فيه أن أستبدل المعرفة بالتأمل، والمدونة بالتحليل. إنها إعادة قراءة القرآن إذن، وذلك كما نحب أن نقول هذا عندنا منذ جيل، لكي نبين بأن عصرنا يستطيع إذ يتسلح بمكتسباته المنهجية الخاصة، وبحساسيته الذاتية ، أن يحيط مجدداً بالنصوص الكبرى التي فهمتها الأجيال السابقة على طريقتها. ومادام

---

* ورد هذان البيتان على لسان أعصر بن سعد بن قيس بن عيلان، وليس على لسان طفيل الغنوي، وذلك في "طبقات فحول الشعراء" لمحمد بن سلام الجمحي. تحقيق محمود شاكر. مطبعة المدني. بلا تاريخ. السفر الأول . ص/**33**/. (مترجم).

الحال كذلك، فإن إعادة القراءة لم يعد في إمكانها أن تغض الطرف عن السمة الجليلة لنص مثل هذا، وهذه الحال تنطبق أيضاً على قصيدة كبرى. فإعادة القراءة لا تستطيع، من غير تفسير معكوس، أن تنسى ما يمكننا أن نسميه الآن، بمصطلح شنيع، ولكنه يقول بالتأكيد ما يريد أن يقول: "الشعرية" في هذه القصيدة. للأسف، ثمة تحليلات كثيرة لم تقع في هذا الاعوجاج. وأما نحن، فإننا لن نهمل إذن النداء الصوتي للقرآن. فهذا النص يصعد إلينا مثل أعمدة من الأصوات، منذ القرن السابع لتاريخنا الميلادي، وليس بينه وبين جيستينيان سوى قرن تقريباً*. وإنها لأصوات موجهة بشعاع الإيمان، والسلوك، والمعتقدات بالنسبة إلى ملايين البشر. وهو في عيون كل الآخرين، إذ يكون خارج الانتماء، ليس أقل انضواء تحت ما يسميه عظيمنا ميشليه بكلمة رائعة "الإنجيل الإنسانية". إنه إنجيل يضم كل الكتب الكبرى المؤسسة لروح العالم.

ومع ذلك، فإن هذا النص الأصولي، الذي يوحي بالاحترام، ويشع بالقدرات، لن أقاربه من موقف الإيمان ولكن من موقف البحث والموضوعية النقدية، راثياً أحياناً أن يكون هذا الأمر مشاركة بكل تأكيد، ولكنها مشاركة متباعدة. فهي متباعدة زمناً: فأنا رجل، مثلكم، من أبناء القرن العشرين، وليس من أبناء القرن السابع، كأولئك الذين سمعوه للمرة الأولى: فمن ذا الذي يستطيع أن يعيد إلينا انفعالهم الأول؟.

---

* جيستينيان الأول: /482-565م/. امبراطور بيزنطي /527-565م/. طرد الفاندال من أفريقيا، واستولى على إيطاليا، كما استولى على جزء من إسبانيا. وأما في الشرق، فقد أبقى الفرس بعيدين عن دائرة ملكه. وقد كان عمله التشريعي مهماً. ويمكن القول إن الحضارة البيزنطية قد ابتدأت معه. ثم جاء من بعده جيستينيان الثاني /669-711م/ . (مترجم).

ومن جهة أخرى، يجب أن أقول هذا قبل أن يعاب عليّ، إنني لست مسلماً. ولكن أتمنى على الأقل أن أحاول استبدال الفضائل الملازمة للانتماء أو للاتصال المباشر، بحسب الإمكان بمصادر أخرى: مصادر البعد التي تجعل العين، لكي ترى، محتاجة أن تنفصل. وإنني، على كل حال، بهذه الروح سأحاول هذا المساء أن أعيد فتح هذا الكتاب معكم.

"***Livre*** - كتاب". ولكن ربما أكون مخطئاً إذ أستخدم هذه الكلمة مباشرة، ناسخاً عن العربية كلمة "كتاب". فهذه الكلمة تقدم معاني أخرى في القرآن نفسه. فالكتاب هو "المكتوب" بالأحرى، وإنه لعلى وجه الخصوص "**الكتابات المنزلة**". وإنه أيضاً "المكتوب الأصلي"، مرادف للقدر الذي قدره الله منذ الأزل. أما من كان يريد أن يلح على مادية المجموعة النصية، فثمة كلمة فرضت نفسها في وقت متأخر، إنها "المصحف". وإنها لتشير حتى في أيامنا إلى القرآن بوصفه منشوراً. غير أن القرآن لم "ينزل" كما هو في حالته هذه، ولكنه نزل أجزاء غير متكافئة وغير متناهية، ومن غير أي اطراد، سواء كان ذلك في مكة أم في المدينة، ومن عام ***610*** إلى عام ***632***.

*

* *

ولقد شعر أولئك الذين قاربوا هذا المجموع من غير إعداد، أنه قد أحيط بهم لغزارته ولعدم انتظامه الظاهري. فتكلم كثير من الغربيين عن التفكك: فالخطاب ينتقل من موضوع إلى آخر، من غير متابعة ومن غير

أن يكون قد استنفد. وإن الموضوع نفسه، والباعث نفسه ليعود هنا وهناك من غير اطراد مميَّز. وما دام الحال كذلك، فلقد كان مستحيلاً على المرء أن يجد نفسه في نص كثيف لا تفسره عناوين السور، ولا المقاطع التي أدخلها المترجمون قسرياً، ولا التصاميم أو الفهارس الأخرى التي يزعمون أنهم يزودوننا بها. وفي النهاية، وعلى الرغم من بعض القطع الجميلة، فإن القراءة مخيبة بالتأكيد، كما يقولون.

ومع ذلك، إذا عمقنا الفحص، فسنعاود النظر في هذه الانطباعات السطحية. ذلك أنه من غير بلوغ الألفة مع النص، تلك الألفة التي يتمتع بها كثير من المؤمنين سابقاً، والذين كانوا يحفظونه عن ظهر قلب، ويَظهرون قادرين على تعيين أي فقرة منه بالإشارة إلى كلمة أو فكرة، فإن تقدماً متطوراً بما فيه الكفاية في المعرفة القرآنية سيجعلكم تنتهون إلى البنية التالية: "إن التبعثر المفترض في معالجة المواضيع إنما هو ملازم لوحدة المجموع. وإن كل هذا النثار من الكلمات، والصور، والوقائع، ليقودكم إلى خطوط هي نفسها متحدة الاتجاه. ألا فلنغامر بصورة لكي يفهمنا الآخر فهماً أفضل، وإن كان الثمن هو استعارة تتناقض قليلاً مع الجملة السابقة. فالقرآن يجعلنا نفكر بجُرُم صلب متعدد الصفحات: إنه موحد إذا نظرنا إليه في مجموعه، وهو أيضاً متعدد الوجوه. ثم لنتذكر ذلك الشكل المكون من إثني عشر سطحاً، إنه رسم لكتلة مضلعة ترصعها النجوم، وإنه لشكل عزيز على الهندسة الإسلامية. ولقد كان الخيميائيون العرب يرون فيه، كما يبدو، صورة للكون.

ثمة وحدة إذن تتجلى في التعدد، أو ثمة تعدد ينحل في الوحدة. وتشكل هذه الرسالة في وحدتها سمة جوهرية للشكل وللعمق. وإنها لسمة ناطقة جداً إلى درجة أننا إذا تابعنا القراءة، فسنقول لأنفسنا إن القرآن قد يستطيع أن يوجز نفسه في كلمة واحدة، هي وحدانية الله. وإن هذه الوحدة اللغوية الصغرى لتعد وحدة عملاقة للوحدانية الإلهية. فهي تعلن على طول **6200** آية وأكثر ما انطوت عليه في "الدين الحق" : "**قل هو الله أحد* الله الصمد* لم يلد ولم يولد* ولم يكن له كفواً أحد**".

هذا هو التوحيد في أروع صوره. وأما ما تبقى فمشتق، أو هو نتيجة طبيعية.

*

*　　　*

ومع ذلك، يجب أن نقول إن تطور الجوهر التصوري المتسع لهذه البؤرة، لم يستطع أن يتم حدوثاً ضمن الممكن في حدوثه. ولكن إذا قلنا إن التفكك الظاهري، لا يخفي إرشاداً توحيدياً فقط، ولكنه يوازي نظاماً مختبئاً، فهذه فرضية مغرية. وسنحاول، بتواضع، أن نبرهن عليها.

ماذا يقول لنا التراث بخصوص هذا الأمر؟. لقد أبرز لنا من قبل التقسيم الأول بجموعات فرعية، أو السور. فهناك **114** سورة تشتمل على كل الأطوال. وإن هذا التقسيم ليصدم منطق بعض القراء الذين يريدون أن يترجم التقطيع إلى ما يشبه الفصول توزيعاً بين موضوعات متعادلة وحساسة تقريباً. بينما نجد أن بعض السور يحتوي على **286** آية،

ويحتوي بعضها الآخر على **4** آيات فقط. وإن هذا ليعني أن تفاوتاً هائلاً يهيمن إذن بين سور وأخرى. وبالإضافة إلى هذا، فإن المضامين غالباً ما تكون مكثفة، وتحتوي على المواضيع الأكثر تنوعاً. وإذا جربتم قراءة المخططات التي يتجرأ بعض المترجمين بوضعها قبل السور، فستشاهدون أنه حول كل كلمة تعد معلماً، وحول كل بند من البنود، ثمة إحالة إلى آيات تبتعد الواحدة منها عن الأخرى جداً. ونضرب على ذلك مثلاً بفكرة الخشوع، إنها ستحيل إلى الآية **14**، وإلى الآية **35**، وإلى الآية **70**، وهكذا دواليك ...

ثمة تمييز آخر سنقترحه. وإنه ليأتي إلى الذهن بوصفه التصنيف الأول بعد التمييز الذي يقوم على نظام المضامين: هذا التمييز هو تاريخ الأحداث وتسلسلها. ولقد أشرت من قبل إلى هذا "النزول" (هذه كلمة تستخدمها العربية)، "إنزال"، "تنزيل"، للقرآن في عشرين أو خلال ثلاث وعشرين سنة. غير أن الكتاب الواقع تحت أبصارنا، لم يحتفظ بهذا النظام لتسلسل تاريخ الأحداث الذي سأتحدث عنه بتوسع بعد قليل، وإن كان قد أعيد توليفه في سطح تزامني واحد. وثمة تمييز آخر تقترحه العقيدة أيضاً: إنه طرق التعبير، المسماة أحياناً "الحروف"، تلك التي نستطيع أن نفسرها بشكل ضيق أو واسع. فليكن اختيارنا هو التفسير الأكثر شيوعاً. ففي القرآن تهيمن أنواع من النبر مختلفة: هناك نبر صرخة التوحيد العظمى، وقد سبق أن تكلمت عنه، وهناك نبر القيامة، ونبر التشريع، ونبر الجدال، ونبر الوقائع، ونبر غنائية طبيعية، وهناك بالطبع نبر الأمور

الأخروية، ونبر الثواب، إلى آخره. وثمة آخرون، كما هو بدهي، قد بحثوا عن تفسيرات أكثر دقة، أو أكثر خبثاً.

فلنثبّت انتباهنا تحديداً على الخاصية الدالة التي أدخلها جمع القرآن الذي تم القيام به في عهد الخليفة عثمان، (مات **656**م)، وذلك عندما عين لجنة، يمكن أن نسميها لجنة خبراء، لجمع الأجزاء المتفرقة من الوحي القرآني لوضعها في المصحف، هذا الكتاب الذي يقع الآن تحت أعيننا. ومن بين هؤلاء الجامعين، ثمة شخصية ذات أهمية عظمى، إنه زيد بن ثابت، كما يؤكد لنا هذا حديث من الأحاديث: "كنا عند الرسول نجمع أجزاء القرآن"، وهي أجزاء مكتوبة على الورق، والعظم، وسعف النخيل. وكان زيد هذا، على صغر سنه، صاحباً من أصحاب الرسول. ولأنه مثقف، فقد كان واحداً من كتابه. ولقد تتبع تعليمات الرسول، وكان "ملهماً من الله" كما تقول الأخبار، فأدخل هذا التقسيم الأول إلى سور، وقد كان من شأنه فيما بعد احترام ما جمع.

وما دام الحال كذلك، فلنكرر قولنا إن هذه الطبعة، لأنها كانت كذلك، والتي أنجزت بشكل نهائي في عهد عثمان، لم تتقيد بأي حال من الأحوال بالنظام التسلسلي لتاريخ الأحداث. ونضرب على ذلك مثلاً، إن السورة التي تحمل عنوان "**البقرة**"، وهي ثاني سور القرآن المكتوب، لم ينزل بها الوحي إلا في لحظة متأخرة من لحظات تسلسل تاريخ الوحي، وقد كان ذلك أيضاً في اللحظة التي غادر محمد فيها مكة متجهاً إلى المدينة. وثمة آية في هذه السورة أيضاً، لم يوح بها إلا في نهاية الرسالة تماماً. وإن هذا التباين بين تسلسل تاريخ الأحداث وتتابعها وبين

جمع القرآن ليعد أمراً عظيماً. ذلك لأنه في الواقع، منذ هذه اللحظة تبدأ هيمنة القرآن المكتوب، وإن كانت هيمنة القرآن المقروء أو المتلو لم تنته، وهي مازالت إلى اليوم مساوقة للقرآن المكتوب.

وهكذا، فإن رسالة الإسلام لا تزال اليوم تنقل جميعها عن طريق الصوت الشخصي للفرد أو للجماعة، مشعة بالنفس الإنساني. وإنها لتنتقل كذلك عن طريق الكتابة، والأداء البصري. وهوطريق غير مباشر في الحقيقة، ولكن الطباعة ستوسع ذات يوم بفضل الانتشار الخارق الذي يعرفه العالم لها، هذا العالم الذي يدين بها. كما ستسعى تقنية الإعلام هذا المسعى، وكذلك سيكون حال جزء كبير من البنى الحاضرة. ولقد يعني كل هذا أن مبادرة عثمان كانت مستقبلية. ولقد تعرَّضت هذه المبادرة لانتقادات القراء والحفظة. وإذا كانت هذه الانتقادات في مثل هذه الحالة تعاقب المرور من الكلام إلى الكتابة (ألم ير الصحابي عبد الله بن مسعود فيها تشويهاً للرسالة الأصلية)، إلا أن القفزة التاريخية التي أبانها جمع القرآن لم تكن أقل قبولاً. فهي أصل النص الذي لا يزال أيضاً تحت أعيننا. وهو نص لم يعترض عليه لا في مجموعه ولا في تفاصيله أحد من الفرق العديدة التي فرقت الإسلام. فلقد وصلنا إذن وضامنه رواية متتابعة ومجمع عليها.

*

* *

إن الاستشراق إذ درس النص القرآني، مسلحاً بعاداته في المنهج التاريخي، فقد أسس نفسه على التسلسل التاريخي للنزول. وكان هذا منه

إفراطاً إلى حد ما من وجهة نظري. وربما كان قد فعل هـذا لكـي يظهـر تطوراً لمتصور ا لله يقوم في التأكيدات المتتاليـة للنـص. ولقـد انطلـق هـذا الأمر من مكتسبات علم الأديان المقارن، تماماً كما تطور هذا العلـم منـذ سـتروس وريـنـان. ولكـني لسـت مقتنعـاً قناعـة كاملـة بأنـه يلائـم هـذه الرسالة. ويعود سبب ذلك لأنه يجب أن نـأخذ نظـام هـذا المجمـع مـأخذ الجد من جهة، فهو يمثل حرفياً، ذلك النظام الذي تبناه الوحي الإسـلامي لنفسه. وإنه ليخبرنا وجوديـاً علـى الأقـل عـن التصنيـف الأولي للإسـلام نفسه. وإنه لنظام لم يعد من الحكمة أن نقيم نظامنا بديلاً عنه. كما يجب أن نفعل هذا، من جهة أخرى، بسبب السمة التوحيدية لعقيـدة التوحيـد البدئية. وكيف يمكن الزعم بهذا الخصوص بأنها لم تكن بدئية بمقـدار مـا كانت قطعية، وأنها لم تكـن محـددة في البدايـة كمـا كـانت في النهايـة؟. وإننا، حتى في الرياضيات، لنـولي جـزءاً مـن اهتمامنـا للقـوة الناتجـة عـن فرضية البداية. ذلك لأنها هي التي تعطي الدفع لكل ما تبقى. ولـذا يجـب في الحالـة الخاصـة أن نـبرهن علـى وجـود إجـراء جمعـي. ومـا دام الحـال كذلك، فهل نستطيع أن نفعل هذا بالنظر إلى بعض العناصر؟. إنني لأعلم جيـداً أننـا نسـتطيع التـأويل، والتلاعـب، كمـا يمكننـا أن نحـاول التقـاط الأخطاء... غير أن البرهان، باتباع منهج جيد، لن يكـون أقـل علـى مـن يرغب بالهدم، حتى ولو كانت مثل هذه العمليات تثير الإعجاب في عصرنا.

إن هذا لا يعني أن جهد الاستشراق يستحق الازدراء. فلقد حقـق الفائدة بإدخال النقد إلى ميدان متروك إلى حجة السلطة. وهكذا فقد ميز فقه اللغة في تعبير السور نفسه بين فترة مكية وفترة مدينية. ثـم إنـه قسـم

الفترة المكية إلى فترة أولى للانبجاس بوصفها انبجاساً للوحي، ذات نبرة رؤيوية تتميز بوصف مذهل لنهاية العالم، وإلى فترة ثانية يتوسع الإيقاع فيها ويصبح أكثر شرحاً. وأخيراً، ثمة فترة ثالثة تأخذ السور فيها إرادياً شكل عظة متوازنة، وتصطنع في بعض الأحيان توزيعاً يدور على ثلاثة أقسام. وأما سور المدينة، فقد اتجهت عموماً نحو التشريع، وإن كانت الحماسة الوصفية والغنائية لم تغب قط عنها.

ولكن لننظر عن قرب أكثر. إننا إذا فحصنا بانتباه تكرار النصوص المنبعث من هذه المراحل المختلفة في نظام جمع المصحف -وإني لأعتذر إذ أتحذلق قليلاً هنا، فالأمر يستوجب هذا كما أعتقد - أي المرحلة الرؤيوية الأولى لمشاهد القيامة، تلك التي ظهر فيها جوهر الوحي، والانبثاق الأول، والتي عبرت عن نفسها بإيقاعات جد قصيرة، وتحمل بصمة شعر عنيف، يعرف بالأذن كما يعرف بالنظر، إن هذه السور إذن تجدونها منتثرة في النصف الثاني للطبعة. وعلى العكس من هذا، فإن سور الفترة المكية الثالثة، أي تلك التي تأخذ شكل عظة متوازنة، وتكتسي مظهر الرشاد، ولا يكتفي الرسول فيها بإطلاق صحيته التوحيدية، ولكنه يتعلق بتطوير التعاليم، إن هذه الفترة لتوجد موزعة توزيعاً تناظرياً في كل النصف الأول. فهل يدين مثل هذا التناظر إلى المصادفة؟. من الصعب على المرء أن يظن ذلك!.. أما ما يخص السور التشريعية، أي تلك السور التي نزلت في المدينة (أنتم تعلمون جميعاً، وإني أخطأت إذ لم ألح على ذلك، أن الرسول في عام **622** قد اضطر، أمام معارضة مواطنيه، أن يهاجر من مكة لكي يلجأ إلى المدينة، حيث

أسس فيها نوعاً من الجمهورية النبوية)، فإنها لاحقة في تسلسل تاريخ نزولها على السور الأخرى. وإنها لتتوزع في الطبعة على كل نسخة الكتاب، وإن هذا ليكون بدءاً من السورة الثانية، أي بدءاً من سورة "البقرة"، وحتى النهاية. وها هو أمر آخر لا يمكن للمرء أن يعزوه إلى المصادفة أيضاً. وإنني لأعتقد أننا بهذا قد بدأنا نلازم عن قرب كافٍ التوزيع القائم في النظام الرباني.

ألا فلنجعل التحليل أكثر قرباً. إذا كان التنافر الذي انطلقنا منه في هذه المحاضرة هو المهيمن بين نظام تسلسل تاريخ النزول ونظام الجمع، وقد تبين أنه دائم، إلا أنه يعاني مع ذلك من بعض الاستثناءات. ذلك لأنه يوجد في القرآن عشرات السور هي في الوقت نفسه متتابعة في إطار نظام الوحي وفي إطار نظام الجمع. هذه السور تبدأ من الرقم ***21*** وتنتهي بالرقم ***51***. وإنها لتتطابق في نظام النزول مع ما يأتي بعد السورة /***50***/ وإلى /***67***/. وإنكم لتلاحظون مباشرة أن هاتين السلسلتين تظهران بمظهر قلب العبارة، وتدوران، إذا كنا نستطيع قول ذلك على الرقم /***50***/ أو على الرقم /***51***/. وإنهما لتشكلان تقريباً وسط الكتاب ووسط الوحي، وذلك إذا أخذنا بعين الاهتمام شدة قصر السور الأخيرة. ولذا، فإن مجموع هذه "المطابقات" لتوقظ صورة لركيزة مركزية. وهكذا يتقوى انطباعنا عن نظام نحن لا نملك مفاتيحه بكل تأكيد ...

*

* *

إننا لن نطيل البحث في هذه النقطة. فالقرآن فسح المجال خلال القرون، وإننا لنشك في هذا، للمضاربات الكلامية، والرقمية،وتقريباً الكابالية – ***Kabbalistiques****، وهذا مجال لن ندخل فيه. ومع ذلك، فإن الملاحظات التي سترد في الأسفل، كما تبدو لنا، ليست أقل من ملاحظات في حدها الأدنى. وإنها لملاحظات يصعب الاعتراض عليها بسبب هذا. وكذلك هو حال بعض الملاحظات التي سنضيفها الآن.

كنت قد تكلمت عن وسط القرآن. ويجب على المرء أن يتوسع أيضاً في هذا. فسورة "الحديد" رقمياً، تستطيع أن تدعي لنفسها صفة الوسطية. ذلك لأنها تأخذ الرقم /***57***/ بين السور البالغ عددها /***114***/. وإننا لن نستطيع كما يبدو أن نستنتج من هذا الأمر شيئاً مهماً. وعلى العكس من هذا، لن يكون سواء أن يتمركز الوسط الوظيفي للأصوات (أي العدد الصوتي من كل طرف) في الآية /***74***/ من السورة /***81***/ (الكهف). وكذلك الحال بالنسبة إلى الوسط اللفظي (أي العدد نفسه من الوحدات اللغوية الصغرى) في الآية /***20***/ من السورة /***22***/ (الحج). وإن الأمر ليكون هو نفسه بالنسبة إلى الوسط التصنيفي (أي العدد نفسه من الآيات) في الآية /***35***/ من السورة /***26***/ (الشعراء).

ولكن من ذا الذي يعلم إذا كان هذا المكان عموماً لا يأخذ في القرآن أهمية خاصة؟. مثال ذلك أواسط السور الطويلة. فلنقم بالتجربة.وليكن مثلنا هو السورة الثانية "البقرة"، والمكونة من/***286***/ آية.

---

*- ***Kabbale*** : كلمة عبرية، وهي تعني تأويل اليهود لنص التوراة تأويلاً باطنياً ورمزياً. وإن أنصار العلوم الخفية يستعملون رموز الكابال بمعنى سحري. وهكذا، فإن معنى الصفة كاباليستيك التي وردت في الأعلى، يكون هو الاعتناء بالعلوم الخفية والسحرية. (مترجم).

فإذا أخذنا الآية ***/143/*** التي تتحدث عن "الأمة الوسط"، فسنرى بالتحديد أنها تقسم السورة إلى قسمين. أما الأول فيبين حكاية حكمة التطابق في حيوان التضحية. وأما القسم الثاني، فيشكل كتاباً شرعياً نموذجياً. وإنه لمن المستحيل أن يقلل المرء من أهمية الوقف في منتصف الآية. ويمكننا أن ننظر بالطريقة نفسها إلى السورة الثالثة "**آل عمران**". فالآيات من ***/98/*** إلى ***/104/*** الخاصة بتشكيل الأمة الإسلامية إزاء أهل الكتاب، تستنفر الانتباه. وكذلك السورة رقم ***/41/*** "النساء": إن الآية رقم ***/8/*** عن المنافقين لتشكل نقطة تلاقي، وإن إدراجها في هذا المكان الاستراتيجي ليس عبثاً.

يجب أن لا ننتظر مما ليس هو قاعدة أن يكوّن اطراداً مستمراً. وإن البحث الذي يمكننا أن نقوم به عن هذه التشكيلات الوسطية للمجموعات الفرعية القرآنية له ما يمكن أن يزوده، كما نعتقد، ببعض الاسهامات الدالة.

وإن الأمر ليكون هو هكذا بالنسبة إلى أهمية إيقاع التجمع بين الآيات بحسب المعنى: ثمة مقطع شعري مكون من كلمة، هذا إذا تجرأنا فخاطرنا بالفرضية. فهنا وهناك في الواقع، ثمة سلاسل من عشرة سور، أو من عشرات متعددة تكوّن مفاصل من المعنى العام للسورة. بينما نجد في أمكنة أخرى تجاورات أكثر اقتراباً، كما لو أنه يوجد تتابع لقول ورد، وكما لو أنه يوجد، بكلمة واحدة تساوق [وهذا هو المصطلح المخصص للتوراة]. وهكذا، فإنكم تجدون في القرآن عبارة ما، ثم تجدون مباشرة بعد ذلك، صيغة تجيب على نحو ما على الإشارة السابقة بصورة احتفالية، وتعظيمية أو تبريكية. وحول هذا التواتر أيضاً انظروا ترجمة

للقرأن أو انظروا في النص القرآني، إذا كنتم تستطيعون ذلك، ولاحظوا هذا النوع من الحوار ذي الصوت الواحد.

هذه بعض الملاحظات، المعروفة جيداً في جزء منها، والشخصية في جزء آخر، والتي تقودنا نحو المقدمات المنطقية لموجزنا، هذا إذا كنا نجرؤ أن نوجز بخصوص مادة عظيمة الخطورة. ولكن لكي يتقدم المرء مع ذرة من الأمان في مثل هذه المادة، يجب أن يُخضع القرآن مسبقاً إلى دراسة منطقية، وسيميائية، وصوتمية (**Phinologique**) في وقت واحد: وهذا أمر، في حدود علمي، لم يقم به أحد ...

*

* *

والآن، فلنحاول أن نقوم ببعض المحاولات لمقاربات ليست شكلية ولكنها مضمونية. ذلك لأن ما قمنا به من دراسات إلى الآن، لا يتعدى الشكل الخارجي. ألا فلندخل إلى داخل النص، أو فلندخل على الأقل إلى ما هو سهل البلوغ بالنسبة إلينا عن طريق المعنى الواضح للغة. فلقد لاحظنا، منذ وقت مبكر، أنه تهيمن مقدماً في كل سورة هذه الفوضى الشائعة التي تكلمت عنها والتي تثبط جداً همة القراء الغربيين. أجل إن كل سورة هي سورة متعددة الموضوعات. ولقد كان هذا من قبل هو حال الشعر قبل الإسلام. ثم إن كل جزء من سورة ما، نجده متعدد المستويات ويتكرر غالباً. وإن هذا الأمر لصحيح إلى درجة أن أحد المستشرقين الإنكليز، وهو من أكثر الناس وضوحاً، واسمه ريشار بيل،

كان قـد افـترض في دراسـة كتبهـا عـام **1937** أن المجموعـة الـتي كلفهـا عثمان بجمع القرآن قد عثرت أحياناً علـى وثـائق تثبـت وجـود متغـيرات خاصة بالسورة نفسـها. وإنهـا إذ لم تجـرؤ أن تختـار بينهـا، فقـد ضمـت بعضها إلى بعض. ولعل هذا ما يفسر التكرارات التي نلاحظهـا في بعـض المواضع من القرآن والقفـز المتتـابع للمعنـى. وعلـى كـل، فـإن هـذا يعـد تفسيراً كأي تفسير آخر.

أما فيما يخصني، فلا أعتقد بـأن هـذا هـو التفسـير الملائـم. وانظـروا لماذا. إننا إذا تركنا أنفسنا لقراءة تفصيلية لبعض الآيات، فإننـا سـنلاحظ أن نظام العرض يستجيب بشكل احتمالي للنظام. ويعتقد الدلاليون أنهـم قد استحوذوا على هـذا النظـام منـذ اكتشـاف سوسـير واكتشـاف علـم وظائف الأصوات. إنه نظام آني في زمنـه. وهـو نظـام يصـف في معظـم الأحيان جملة من التشـابكات. وإنـه ليتعـارض مـع النظـام الـتركيبي، أي يتعارض مع نظام التتابع، ونظام الإجراء. ذلـك لأن المواضيـع تتقـاطع في الآنية، وبهذا تعود الأسباب وتتحابك. فهل تسمحون لي بـإجراء مقارنـة من النوع المألوف؟. إن نسيج القرآن ليذكرني بالسـجاد المغربـي، حيـث يظهر اللـون نفسـه في كـل مكـان علـى السـطح، وحيـث تمثـل السُـعَيفة نفسها* أو النجمية** المركز، والزوايا، والضفاف المتوسطة. ولنفترض أن هـذا كلـه بـدل أن يكـون سـطحاً، وامتـداداً في المكـان، كـان امتـداداً كلاميـاً فـي الـزمان. هكـذا هو الحال في الـقرآن، حيث الـموضوعات تعود نفسها وتتقاطع. وإن هذا لصحيح إلى درجة أننا نستطيع أن نجد في تفاصيل بعض الجمل هذه التشابكات.

* - السُعَيفة: زخرف مكون من سعف النخل. (مترجم).

**- النجمية: رسم أو زينة على شكل وردة أو نجمة. (مترجم).

وسندل على ما نحن فيه بمثلين:

أما الأول، فيظهر التتابع فيه غير منطقي إلا تكن القراءة آنية. وإذا كان ذلك كذلك، فلننظر في السورة /**12**/: لقد أدت مؤامرة المصريين بيوسف إلى السجن. وإذ كان الحال هكذا، فقد تصادف أن كان هو الوحيد القادر على تأويل حلم الملك:

*** وَقَالَ المَلِكُ ائتُونِي بِهِ فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْئَلهُ مَا بَالُ النِسْوَةِ التِي قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ* قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَن نَفْسِه قُلْنَ حَشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَتُ العَزِيزِ الئَنَ حَصْحَصَ الحَقُّ أَنَاْ رَوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ وإِنَّهُ لَمِنَ الصَدِقِينَ* ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَم أَخُنْهُ بِالغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي كَيْدَ الخَائِنِينَ***

هذا هو نص القرآن. إنه في جملته الأخيرة ليشكل صعوبة بالغة أمام المترجمين. ذلك لأنها كما هو بدهي لا يمكن أن تنسب إلى امرأة العزيز، ولكن إلى يوسف/ كما هو مفهوم، وأن الآية /**52**/ يجب أن تقرأ بعد نهاية الآية خمسين. غير أن هذا الأمر يحدث صعوبة في القراءة التركيبية الأفقية. فالحوار لا يفسر إلا في التشابكات. فإذا أحصينا كل عبارة من العبارات وضممناها إلى الحروف: ***A, b, c, d*** . وعنينا بالحرف ***A*** السرد، وبالحرف ***b*** الخطاب بأسلوب مباشر، وبالحرف ***c*** الخطاب بإسلوب غير مباشر، وبالحرف ***d*** أفكار يوسف نفسه، فسيعطي هذا الأمر التتابع التالي:

Abd, Ab, Ab, Abcd, Ab*. وإن هذا العرض القائم على تسعة عناصر للنظام المتقاطع أو المتراكب، كثيراً ما يتكرر في القرآن، كما أعتقد.

ولكن سأقدم مثلاً أكثر إدهاشاً لأنه أكثر تعقيداً. إني سأترجم مقطعاً من القرآن، وإني سأضع في بداية كل تركيب من تراكيب النص حرفاً يميز سمة خاصة:

A) ألن يكفيكم. b) أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين؟. c) بلى. b) إن تصبروا وتتقوا ويأتووكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مُسَوِّمين. d) وما جعله الله إلا بشرى ولتطمئن قلوبكم. E) وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم. d) ... ليقطع طرفاً من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين. F) ليس لك من الأمر شيء. d) أو يتوبَ عليهم أو يعذبَهم فإنهم ظالمون. g) ولله ما في السماوات وما في الأرض.

سورة /*3*/. آية /*124-128*/.

وضع هذا الخطاب في فم الرسول لحظة معركة بدر (أو كما ترى فئة قليلة لحظة معركة أحد). وإنه ليتفكك إلى مقاطع تتميز بما يلي:

---

* كي نوضح الفكرة أمام القارئ، سنعمد إلى شرحها على النحو التالي: إن السرد المتضمن في **A** ليشكل عنصرا. ولقد نجد أن باقي العناصر إذ تضاف إليه، فإنه يشكل معها من غير تكراره فيها تسعة عناصر. وإن كل عنصر منها ليمثل بحرف من الحروف. وعلى هذا، فإنه يمكن تمثيل فكرة جاك بيرك على النحو التالي: **bA** = (**A**) سرد + (**b**) خطاب بأسلوب مباشر.
dcbA = (**A**) سرد + (**b**) خطاب بأسلوب مباشر + (**c**) خطاب بأسلوب غير مباشر + (**d**) أفكار يوسف نفسه.
bA = (**A**) سرد + (**b**) خطاب بأسلوب مباشر.
bA = " " + " " " .
dbA = " " + " " " " " +(**d**) أفكار يوسف نفسه (المترجم).

A - تأكيد عام لخطاب إعجازي.

b - ظروف الخطاب وشروطه.

c - قبول المؤمنين.

d - تعليقات على هذه المعجزة: تفسير يقوم به علم النفس الجمالي، ثم هناك الاستراتيجيا والثواب.

E - g - تسبيحة شكر لله.

F - حذف المخاطب بوصفه عاملاً من عوامل المعجزة.

فإذا قرأنا الآن النص بالتتابع، فسنلاحظ أن عدداً من المقاطع تتشابك كما يلي: **A c b d E d F g** . وإن هذا التشابك ليسبب للقراء وللمترجمين مصاعب عظمى. ولقد نجد أن مفسراً مثل طاهر بن عاشور يتردد في أن يرى في داخل أحد المقاطع: "إن تصبروا، إلى آخره" (الآية **125**)، تدخلاً لعنصرين من عناصر الجملة. وإذا كان ذلك كذلك، فإن القراءة عنده يجب أن تكون: "**إن تصبروا وتتقوا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة ويأتوكم من فورهم**". وإنه ليعطي لمثل هذا النقل المكاني أمثلة مشابهة مأخوذة من الشعر القديم. ولقد يكون من الأفضل للمرء أن يرى، كما في كل المقاطع، حالة قصوى من حالات البنية في تشابكها، والتي سبق أن دللنا عليها.

*

* *

سنلاحظ عند قراءة القرآن بكل سعته أن المضمون ينتظم تبعاً لسلسلتين من الأبعاد. أما السلسلة الأولى، فأسميها سلسلة البعد الدائم. وأما الأخرى، فأسميها سلسلة البعد الظرفي. فأي دوام؟. إنه كما هو

معلوم ذلك الدوام الذي يتعلق بمجموع العقائد المتصلة بعالم البعث والحساب، أي بما هو جوهري. وإنه لدوام يلامس فلسفة دائمة للتاريخ - فالشعوب الآثمة التي تلقت وحياً ولم تتبعه حل بها العقاب. وإنه كذلك لدوام يتصل بالتناغم الكوني، ويعين على إثبات وجود الله طبيعياً. وإن هذه ثلاثة أبعاد أساسية في الخطاب القرآني. ولكن ثمة أبعاد أخرى تنضوي تحت البعد الظرفي، وسنسميها أيضاً الزمانية، وذلك كما يفعل علماء الاجتماع. ولقد نضرب مثلاً على ذلك بتلك الإشارات إلى أخبار العصر: فمما يدخل في هذا المضمار وصف معركة بدر (**624**) في المقطع الذي قرأته آنفاً. وكذلك أيضاً، تلك الإشارات الخفية والحيية، ولكن الظاهرة، إلى سيرة الرسول نفسه. وإنها لإشارات عديدة. وثمة أيضاً ما هو أكثر، فالمقاطع تميط اللثام عن ظاهرية للوحي. وإن الأمر ليكون هو كذلك بالنسبة إلى العديد من العلاقات الخلافية بين الرسول ومعارضيه، الظاهرين أو الخاضعين. والدليل على ذلك أن خطاب هؤلاء أحياناً ينعكس كما هو في القرآن، بل إن بعض أقوالهم قد أعيد أخذها فيه بقصد ساخر. ولا يمكن لكل هذا أن يخرج ثانية إلا في حالة الظرف. فكيف يمكن للمرء أن لا يرى مشاركة أبعاد الدائم والظرفي، عموماً، في هذه التقاطعات المتداخلة؟. فثمة عدد قليل من بواعث النص لا نستطيع، من قريب أو من بعيد، أن نميزها. لاسيما أن الباعث يكوّن ترتيبها.

فلنحلل مثلاً الآيات الثلاثين الأولى من السورة /**2**/. ولقد نجد أن تعاليم أسس الإيمان (الآيات **3**، **4**، **5**) تتحد فيها مع الجدل ضد العصاة (الآيات من **6** إلى **20**). ثم إنها تحمل البرهان الطبيعي (الآيات **21**-**22**) وتعلن عن مجموع العقائد المتعلقة بالبعث والحساب (الآيات **24**-**28**).

وثمة مثل آخر : في الآية الأولى التي تروي قصة الإسراء (السورة رقم**17**)، تتابع عدة أمور: تهديد للكافرين من اليهود (الآيات **2–8**)، ثم نجد، في تعاقب متراص، الآيات من **9** إلى **10** (وهي آيات تتعلق بالبعث والحساب)، ثم يأتي العقد الطبيعي (الآية **12**)، ثم نجد ثانية مجموع عقائد البعث والحساب (الآيات **12–15**)، وكذلك الآيات **18–21**، وأخيراً، نجد أن الآيات (**16–17**) تشكل إطاراً لعبارة تتعلق بفلسفة التاريخ في القرآن.

ويمكن رصد هذه التشابكات في مقاطع عديدة. وإنها لتظهر، كما نعتقد، التداخل نفسه بين المعطيات البنيوية والمعطيات الظرفية.

ربما نكون قد تقدمنا قليلاً في فهم علم التصنيف. فلقد اكتشفنا منه اطرادات عديدة. ومع ذلك، فإن الادعاء بأننا قد أمسكنا بسر التركيب لا يزال عنا بعيداً. وإذا لم نحل، كما يفعل المؤمن، هذه العقبة، بل هذا المحال إلى الإعجاز، فإننا سنتبين أن كثيراً من الدراسات السابقة على التحليل والتي يمكن أن نؤسس أنفسنا عليها لم تُنجز بعد فيما نعلم. وإننا بهذا لنفسر ضعفنا النسبي (أو كسلنا أو تواضعنا): فنحن نحتاج، مثلاً، إلى تحليلات في علم العروض تسمح بعقد علاقة بين تطورات المعنى وحركات الإيقاع. كما نحتاج أن نلجأ إلى فقه اللغة في معاينة قفلة الآيات ومتغيارتها المحتملة في مسار السورة، إلى آخره: باختصار، إننا نحتاج إلى سلسلة من الأبحاث، عدم امتلاكنا لها يتركنا بلا حول.

*

*   *

ستتركني الحاجة إلى مثل هذه الأبحاث بلا حول أمام حالة فريدة، أود أن أحيطكم بها الآن علماً.

سأقدم بعض الوريقات المرسومة للقرأن. وهي موجودة في مسجد تونس الكبير. والمخطوط يحمل الرقم **14246**. وإني لأظن أنه قدجاء من مكتبة الشيخ طاهر بن عاشور. فهو قطعة جميلة بريشة الخطاط الحاج زهير باش مملوك، خطها في عام **1867**. وإن الصورة المعروضة لكم، كان قد تم تصويرها خصيصاً لي بلطف تدخل صديقي القديم، فهو وزير سابق، وكاتب المأساة الرمزية "السد". ويجب عليّ أن أشير إلى أن هذا المخطوط الجميل قد أعاد إنتاجه، سابقاً على أكمل وجه، ناشر تونسي. ولكن حتى الآن، على حد علمي، ما من أحد من القراء، ولا الناشر، ولا الناسخ نفسه قد انتبه إلى الغرابة التي سأقدمها لكم.

في كل هذا القرآن، وإلى أن نبلغ سورة "البروج"، فإننا عندما نفتح هذا المخطوط وتستوي صفحتاه في الجانبين سطحاً، فسنلاحظ أن بعض الكلمات في الصفحة اليسرى تعيد انتاج الكلمات نفسها في الصفحة اليمنى. ويجلي هذا التناظر بين الكلمات اختلاف لون الحبر المستعمل في رسمها عن لون الحبر المرسوم به باقي النص. وإن الأمر ليكون مدهشاً، خاصة وأن مثل هذا التناظر لا يستطيع ظهوراً إلا في كتاب يتضمن خمسة عشر سطراً في الصفحة. وإن هذا ليصبح مذهلاً، بكل صراحة، إذا فكرنا بأن نظام النشر، كما أشرت إليه سابقاً، لا يعيد

إنتاج نظام النزول بأي حال من الأحوال. وإذا كان ذلك كذلك، فيجب أن يكون هذا التناظر إذن قد ساس جمع شتات المقاطع الذي نظّمه الخليفة عثمان. وإنه لجمع يتناسب مع نظام افتراضي مسبق التصميم.

وسيقول المؤمن، في النتيجة، إنها لمعجزة تضاف إلى كتابه المؤسِّس. أما فيما يتعلق بالباحث العلماني، فسيرى فيه من غير ريب حالة محدودة لهذه الاطرادات النصية التي وقفت عليها الشعرية الحديثة (جاكبسون، ميشونيك) عند بعض كبار المبدعين، مثل هيجو، ومالارميه، وبودلير، إلى آخره. ولكن التناظرات عند هؤلاء تبقى دون التناظرات التي وقفنا عليها هنا، فالدراسات التي باشرناها في الأعلى هي دراسات في بدايتها على كل حال، ذلك لأن الأمر إذ هو مجهول - إلا إذا فاتني العلم بذلك - في الدراسات الشرقية والغربية، فلا يمكنه أن يفسر إلا بعد إجراء بحوث جديدة.

ولو ان اهل القرى ءامنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركت
من السماء والارض ولكن كذبوا فأخذنهم بما كانوا
يكسبون ۝ افأمن اهل القرى ان
ياتيهم باسنا بيتا وهم نائمون ۝ اوأمن اهل القرى
ان ياتيهم باسنا ضحى وهم يلعبون ۝ افأمنوا مكر
الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخسرون ۝ اولم
يهد للذين يرثون الارض من بعد اهلها ان لو نشاء اصبنهم
بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون ۝
تلك القرى نقص عليك من انبائها ولقد جاءتهم رسلهم
بالبينت فما كانوا ليومنوا بما كذبوا من قبل
كذلك يطبع الله على قلوب الكفرين ۝
وما وجدنا لاكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم
لفسقين ۝ ثم بعثنا من بعدهم موسى بايتنا الى
فرعون وملإيه فظلموا بها فانظر كيف كان عقبة
المفسدين ۝ وقال موسى يفرعون انى رسول من رب العلمين ۝

حقيق على أن لا أقول على الله إلا الحق قد جئتكم ببينة من
ربكم فأرسل معي بني إسرائيل ۝ قال إن كنت جئت بآية فأت بها
إن كنت من الصادقين ۝ فألقى عصاه فإذا هي ثعبان مبين
۝ ونزع يده فإذا هي بيضاء للناظرين ۝ قال
الملأ من قوم فرعون إن هذا لساحر عليم ۝ يريد أن
يخرجكم من أرضكم فماذا تأمرون ۝ قالوا أرجه
وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين ۝ يأتوك بكل
ساحر عليم ۝ وجاء السحرة فرعون قالوا إن لنا لأجرا إن
كنا نحن الغالبين ۝ قال نعم وإنكم لمن المقربين
۝ قالوا يا موسى إما أن تلقي وإما أن نكون نحن الملقين
۝ قال ألقوا فلما ألقوا سحروا
أعين الناس واسترهبوهم وجاءو بسحر عظيم ۝
وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون
۝ فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون ۝ فغلبوا
هنالك وانقلبوا صاغرين ۝ وألقي السحرة ساجدين ۝

لنقل على الأقل إن تكرار هذه الكلمات ليبدو في دخوله إلى النص على شكل قوافي. ذلك أن كل كلمتين تأتيان معاً. ولكنهما تأتيان وبينهما فسحة أكثر بعداً مما يحتويه أي بحر شعري، ويجب أولاً إجراء حساب للزمن الصوتي الذي يفرق بينهما، إذا صح قول هذا. ويكون ذلك مثلاً بحساب عدد الوحدات الصوتية (الفونيمات) المبذورة بين هذه التكرارات. أو يجب، بشكل أكثر دقة، إجراء حساب لعدد الوحدات الصوتية الطويلة والقصيرة. فإذا ذهبنا مفسرين هذا النوع من الترقيم وكأنه قرع إيقاعي واسع جداً للترتيل، فيجب علينا بعد ذلك دراسة علاقة هذا الإيقاع بالتقسيمات التقليدية للنص، كما يجب دراسة حركة الخطاب.

وهذا هو أيضاً مبحث لم يقم به أحد، ولكن لا شيء يمنع البدء به، فإلى العمل!.

الزمن في القرآن

مـا إن صمتـت مدافـع إيينـا (lena) في عـام 1807، حتـى قـام هيجل بنشر كتابه "ظاهراتية الروح -Phénoménologie de l'Esprit ". ولقد أسكن في رأس هذا العمل الهائل مقدمـة تـرن فيهـا هـذه العبـارة الفريدة" "الحقيقي هو الصيرورة نفسها". وإلى تلك اللحظة، دمـج النـاس إلى حد ما متصورات الحقيقة، الواحد في الآخر. ونقصـد بذلـك متصـور الدوام، بطبيعة الحال، ولكننا نقصد أيضاً متصور الثبات. ولكن هـا هـي حقيقة الجواهر قـد بـدأت بـالتحرك، بـل أخـذت في اسـتخلاص الأكـثر حميمية فيها من هذه الحركـة. فالتـأكيد لم يكـن رهانـاً بسـيطاً قُـذِفَ في الوهم. فالفيلسوف الـذي كـان ينظـر إلى العـالم مـن حولـه، وهـو عـالم يتجاوب فيه صدى قرقعات السلاح، كما هو حال عالمنا اليوم، كان قـد

كتب بعض الصفحات التي تلت هذه المقدمة: "ليس صعباً أن نرى أن عصرنا إنما هو عصر ولادة وعبور إلى مرحلة جديدة". ولكم كانت هذه العبارة نبوية!. ولكن إذا كان هذا المفكر العظيم قد أعلن هكذا مجيء ما سميناه منذئذ الزمن المعاصر، فإننا نلاحظ، نحن، صدعاً أبعد غوراً بكثير من ذلك الذي استشفه هيجل بهذه البصيرة. ذلك لأنه يكفينا أن ننظر إلى العالم وهو يتغير من حولنا وفينا بسرعة تعد دالة أسيّة.

فلننظر إلى ذات المفهوم الذي نصطنعه لأنفسنا عن الحداثة. لقد بدأنا بالتعب من هذه الكلمة. وكثيرون أو لئك الذين يتكلمون عن ما بعد الحداثة. فمنذ جيل تقريباً، هيمنت على رؤيتنا للعالم فكرة التقدم، أي ذات روح زمني متصاعد ومرتبط بزمن التطور التقني المتتابع. وإن هذا الأخير ليتطلع إلى البعيد كما نعلم. وإنه ليقفز دائماً إلى الأعلى. ولقد تجاوز بصواريخه حدود النظام الشمسي. ولكن ما لم نعد نعتقد به هو أن تكون كل نتائجه الطبيعية ملائمة. فثمة فيها ما هو هدام. وإننا لنملك عنه معرفة واسعة. فالأجيال التي سبقتنا كانت تغذي تفاؤلها بكل تطور. ومن هنا تأتي بالفعل فكرة معنى للتاريخ يكون هو فيها في الوقت نفسه منقذاً وفاجعاً. وإنه في النهاية يكافئ، من ثورة إلى ثورة، بروميته*

Promethee : أسطورة يونانية. إنه شخصية من عرق التيتان. وهو المعلم الأول للحضارة الإنسانية. سرق من السماء النار المقدسة، وحولها إلى بشر، فقيدته زيوس، كبرى الآلهة اليونانية، عقابا له. ووضعته فوق جبال القوقاز، حيث تسلط عليه عقاب ينهش كبده، وهو يدفعه عنه من غير توقف. ثم خلصه بعد ذلك هيراكليس، ابن الآلهة زوس. وهو بطل مشهور في الأساطير اليونانية، كما يعد تجسيداً للقوة. ويمكن القول أخيرا إن شخصية بروميته قد ألهمت كثيراً من الأعمال الأدبية (مترجم - عن قاموس لاروس).

بالخلاص من قيوده. ومنذ ذلك الوقت، وربما يكون هذا هو ما بعد الحداثة، فإن فكرة التقدم قد افترقت عن السبق التقني. ولقد افترقت كذلك عن فكرة السعادة خاصة. وربما تكون قد تبخرت.

ثم افتتحنا بعد ذلك معنى التعددية. ولقد كان بعضنا، وليس كلنا للأسف، يرى أن الإنسانية بوصفها موحدة، هي أيضاً ذات أساس جمعي، وأن التاريخ والحضارة يستطيعان أن يحتويا نماذج مختلفة. وثمة فكرة ثالثة ترتبط بتطور اللسانيات. فالفكر يلح ويقف اليوم طويلاً على فكرة الاتصال: فمن يعلم إذا كانت هذه الفكرة لا تميل بمكر، إلى إلغاء الفكرتين السابقتين، وذلك لأنها تميل إلى جعل العالم حاضراً إزاء نفسه، بالتأكيد، ولكنها تجعله موحداً كما تجعل دوامه لحظياً تقريباً ...

وهذا ما يقودنا إلى القرآن، وذلك عن طريق غير مباشر، وربما ترون أنه غير متوقع. لماذا؟. ذلك لأن القرآن يحدد نفسه بوصفه إيصالاً. غير أنه إيصال ذو نظام مختلف بكل تأكيد. فمن منظور عامودي، نرى أنه: إيصال من الله إلى البشر. وإنه ليحدد نفسه بوصفه "بلاغاً". ولقد نستطيع أن نحدده بوصفه إيصال المطلق. بل بوصفه الإيصال المطلق. فالوحي، بحسب العقيدة التي أحاول أن أوضحها، بالتطابق مع أفكار أهل السنة، أي مع رأي أغلبية العلماء، يقيم بالفعل رابطاً بين العظمة الإلهية وبين حركية الإنسان ونقصه. وإن ليظهر مما يسميه علماؤنا القروسطيون في اللاهوت والفلسفة اتصال الألسنة أو الجواهر. وإن ليعد ممراً بين محمولات لا تختزل. فالقسمان ينتميان إلى طبيعة ورتبة غير متساويتين

على الإطلاق، ذلك لأن الأول هو من النوع الثابت، وأن الثاني هـو مـن النوع النسبي والزائل. وإذا كان ذلك كذلك، فالوحي إنما يكون جوهرياً هو الذي يقيم اتصالاً بين ا لله تعالى، وبين السفلي، والزاحف، والزمني.

"**زمني**": ها هي الكلمة العظمى منطلقة.

سندرس اليوم كيف يكيف مدخل الزمـن نفسه في المطلق الـذي ينقل نفسه. فإلى أي حد سينتشر هذا المطلق الـذي يتبادل الاتصـال مـع الإنسان، وإلى أي حد سينتشر هذا الخلـود المهـاجر في الزمـن؟. وإلى أي مستوى من مستويات النص؟ ثم عن أي مستوى من الحلول المقترحـة أو المحددة، ستنشأ مؤسسـات، وأدوار اجتماعيـة، وسـلوك، بـل شـخصيات تستند إليه أو تدعيه في الإسـلام لنفسـها. هـذه هـي بعـض القضايـا الـتي سنثيرها اليوم على نحو موجز جداً.

*

* *

فلنبدأ أولاً، ومنطقياً، بالأمر الأكثر بسـاطة. وهـذا يعـني أن نبـدأ بكيف يعبّر متصور الزمن عن نفسه في القرآن. ولنلاحظ بـادئ ذي بـدء أن الكلمة إذ لها معنى "زمن" في العربية الدارجة، فإنهـا غـير موجـودة في

نصنا. وإن هذا الأمر ليدهش، ولكن هذا هو الأمر الواقع. وعلى العكس من ذلك، فإننا نجد سلسلة ليس من المترادفات، ولكن من الجناسات، التي سأعرض كل واحدة منها أمامكم مع مالها من تلوينات مختلفة.

لدينا كلمة "الدهر"، إنه الوقت بما له من محتوى، وإجمال. وليس من قبيل المصادفة إذا أطلق فيما بعد اسم "الدهريون" على أناس يعتقدون بخلود الطبيعة عوضاً عن قبول خلقها الدقيق. فالدهر يستلزم إذن فكرة تتابع كوني يشكل "الحين" فيه، وهي كلمة قرآنية أخرى، جزءاً لحظياً. وأما ما يخص "**العصر**" وهي كلمة جعلها اسم الصلاة المسمّاة هكذا شائعة، وهي صلاة تماس في وسط بعد الظهر، فإنه يعني وفقاً للاشتقاق الزمن بما يتضمنه من تقييد. وهذا تلوين في المعنى ينتج عن المعنى الأولي للجذر، أي للفعل "**عَصَرَ**". وثمة كلمة أخرى تهمنا أكثر أيضاً، وتتكرر ثمان وعشرين مرة في الكتاب. إنها كلمة "مصير". وهي كلمة يمكن أن نترجمها متجرئين بـ "***devenir***". ولقد رويت منذ قليل العبارة الهيجيلية، حيث استخدمت فيها هذه الكلمة، وكانت مدعوة إلى ثروة عظمى في الفلسفة الرومانتيكية الألمانية. والحال كذلك، فإننا نصادف في القرآن غالباً هذه الكلمة بهذا المعنى المرتبط بالانتهاء إلى الله. فقصدية الطبيعة، وقصدية الإنسان في نهاياتهما تصلان إلى الله، وتجدان فيه سبب كينونتهما: "وإليه المصير"، "إليه يذهب كل شيء، وفيه يصير كل شيء". وإنه لمما يثير الفضول أن يعود المرء بهذه الكلمة إلى أصلها الفقه لغوي: صار، يصير. فهذه الكلمة، بحسب المعجميين، تعني اشتقاقياً تم

العثور على ،"صِّير"، "مورد الماء". وإذا عدنا إلى اللغة العربية القديمة، مع مالها من دلالات إيحائية شعرية، فسنجد أن الروابط بين صورة الصحراء والاستدعاء الفكري محسوسة دائماً. وأن المفردات القرآنية لتستدعي غالباً هذا الجنس من الإيحاءات. ولقد كان أن أحدثت آثاراً فكرية و عاطفية لدى المستمعين، حتى وإن كانت الترجمة تفشل في إعادة بنائها.

ثمة كلمة أخرى هي: "طور". فهي لا تظهر، إذا لم يخطئ ظني، سوى مرة واحدة. وإن هذا لمهم في الدلالة على "الطّوْر"، و "المرحلة"، و "الفترة". ولقد كان القرآن هو أول من أعطى لهذا المفهوم كماله. وظهرت فيما بعد فكرة "التطور"،فأخذت أهمية عظمى في الفكر المعاصر. وكان ابن خلدون قد شكّل في هذه المادة درجة قطعية.

ولنذكر أيضاً كلمة "أجل". ولنترجمها بـ "طَوْر"، أو بـ "مهلة". وهذه أيضاً هي كلمة يجب التعليق عليها. ولكن كيف نفعل أفضل من ذكر السورة /18/ ومن قراءة الآية /38/ فيها: "**لكل أجلٍ كتاب**"، "ثمة كتابة لكل طور". ونقول في ترجمتنا هذا لأننا نفهم أن القرآن قد جاء إلى طور معين من أطوار الإنسانية، إنه الطور الأخير، بينما بالنسبة إلى الأطوار الأخرى، فقد اختص بها وحي آخر، كذلك الذي نزل على موسى مثلاً، والقرآن يحيل إليه من بين كل ذلك. وإني لأستطيع بهذا الخصوص، أن أبعث بكم إلى تفسيرين يثيران الفضول. تفسير الطبري، وتفسير الرازي. فهما يتصرفان بحرية، يصعب على علماء اللاهوت اليوم

أن يصنعوا فكرة عنها لأنفسهم. ذلك لأنهما يقيمان انقلاباً في الصيغة بوساطة قلب مكاني للكلمات التي تحتويها. وبذلك تصبح الآية حينئذ: "**لكل كتاب أجل**"، "بالنسبة إلى كل كتاب، ثمة طور، وفترة، ومهلة". والأجَل المحدد للقرآن هو الأجَل الذي بقي للإنسانية قبل الحساب الأخير. ويقول أبو جعفر، كما يروي الطبري ذلك عنه، إن هذه الحكمة نظيرة لكلام الله في السورة /50/ الآية /19/: "**وجاءت سكرة الموت بالحق**". وإنها لآية يمكن أن تُفهم طبعاً على النحو التالي: "**الحق يجيء مع سكرة الموت**". وإن مسألة القلب المكاني هذه لتعود إلى الخليفة أبي بكر...

أما ما يخص تعليق الرازي، فإنه يعطي فكرة سامية عن الحرية الفلسفية الخالصة التي تحركه. وإنني لن أتخلى عن لذة ترجمته لكم. إنه يقول:"**واعلم أن هذه الآية صريحة في أن الكل بقضاء الله وقدره، وأن الأمور مرهونة بأوقاتها. لأن قوله (لكل أجل كتاب) معناه أن تحت كل أجل حادث معين، ويستحيل أن يكون ذلك التعيين لأجل خاصية الوقت، فإن ذلك محال، لأن الأجزاء المعروضة في الأوقات متساوية. فوجب أن يكون اختصاص كل وقت بالحادث الذي يحدث فيه بفعل الله تعالى واختياره**"*.

*- لقد عدنا إلى الفخر الرازي، وأثبتنا قوله كما هو بنصه. ويمكن العودة إليه في مرجعه: الفخر الرازي: التفسير الكبير. دار إحياء التراث العربي. بيروت. بلا تاريخ. ط/3/. جـ /19-20/. ص/64/ (مترجم).

لقد سبق أن لاحظنا أن المعطيات الظرفية في القرآن عموماً، سواء كانت علامة على سيرة الرسول، أم على ظاهراتية الوحي، أم على الوقائع، فإنها تتلاقى مع مراجع ذات قيم تتميز بسمة أخرى مجموع عقائد البعث والحساب، فلسفة التاريخ، البرهان الطبيعي على وجود الله، إلى آخره. ومع ذلك، فثمة نظام للأشياء يبدو أنه قد أفلت من هذا التصنيف" إنه ذلك النظام الذي يتموقع في إطار ملحمي، وأسطوري، أو خيالي، وذلك عندما يستخدم "السرد" أو "القصص". ألا فلنبادر إلى القول مسرعين إنه لا يوجد عندنا أي قصد غير لائق من تخصيص النظر على هذه الأهداف الثلاثة، والتي يجب أن يقام بينها التمييز المطلوب.

*

*　　　　*

بما أن هذا ليس هو قصدنا الآن، فسأكتفي ببعض الملاحظات عن سورة "الكهف" رقم /18/. فهي سورة تقوم في جزئها الأول على معالجة للزمن ذات صبغة تعليمية عالية.

إن هذه السورة، من منظور أدبي، لتعد واحدة من أجمل السور، خاصة وأننا نستطيع أن نطبق نعوتاً جمالية على نصوص من هذا النوع.

وإنكم لتعرفون الحكاية التي يرويها الجزء الأول. وإنها على كل حال لحكاية مشتركة بين المسلمين والنصارى. فهؤلاء يحتفلون بها في مئات الأمكنة، ويعدون لها مسيرات حج، واحتفالات سنوية. ونجد من ذلك مثلاً ما يجري في منطقة البروتان في فرنسا. ولقد كان المأسوف عليه لوي ماسنيون يهتم بمثل هذه التظاهرات اهتماماً بالغاً. ألا وإن المقصود من هذه الحكاية سبعة شباب من مدينة إفيس، في آسيا الصغرى. فلقد كانوا مثالاً بإيمانهم، وكان أن تمردوا على فساد عصرهم.

جرى ذلك في القرن الثالث، في ظل الامبراطورية الرومانية. وقد سادت هذا العصر اضطرابات عميقة، شملت البعد الدنيوي والروحي. ولذا، فقد قرروا أن يلوذوا بأنفسهم خارج القرن. وذلك في كهف يقيهم من كل الأوبئة غير الأخلاقية. فانغلقوا على أنفسهم، وكلبهم معهم. وناموا، فلم يستيقظوا إلا بعد زمن يقدر بعدد من مئات السنين. ومن يدري بالتحديد؟. ولكن هل يمكن للمرء أن يتحدث عن الزمن الإنساني فيما يتعلق برحلة في اللازمن؟. إن لوي ما سينيون يعطينا تفسيراً مدهشاً بهذا الخصوص. فهو يستخلص من النص العربي مئات المعالم المحرضة إزاء زمننا الدنيوي. وإنه ليدل أن هذه السورة إنما هي تحدٍ موجه إلى التعاقب التاريخي لتسلسل الأحداث الإنسانية. وإنه كذلك خاصة إزاء المتصور الذي يتخذه الغربيون لأنفسهم عن الزمن. فاللاهوت، أو بالأحرى التصوف الإسلامي، إذ يرتبط بالفيزياء الذرية، يجهل، أو هو بالأحرى يتنكر للزمن المتتابع. وإنه ليقطعه إلى لحظات

دقيقة محملة بكثافة نوعية. باختصار، لن يكون الزمن الإسلامي زمناً متسلسلاً. إنه، كما في عبارة لامعة للمعلم، "مجرة من اللحظات".

نجد أننا، مع كل تحفظ حكيم يفرض نفسه، عندما نتحدث عن فرضية في مثل هذه السعة، سنلاحظ مع ذلك أن المصطلح "إحصاء" يظهر في الآية /12/ من السورة نفسها. ولقد قيل بوضوح ثمة، بين النائمين، تسابق "**ليتساءلوا بينهم**". هذا على الرغم من أن المدة الزمنية الدقيقة لنومهم لا يعلمها إلا الله. وستتم الإشارة فيما بعد إلى هذا التقرير (الآية 25). وإن ذلك لن يكون من غير الإشارة إلى الاختلاف الذي يضاف عندما نمر من حساب الوقت قمرياً إلى حساب الوقت شمسياً (الآية 25). ولكن هذا يكون دائماً مع الاعتراف بالضعف نفسه الملازم للطبيعة الإنسانية (الآية 26). ولقد يعني هذا إذن أن الإحصاء الزمني ليس مرفوضاً فلسفياً، كما كان قد أعلن هذا ماسينيون، إنه صير نسبياً فقط. وإنها النسبية نفسها التي تضطرنا أن لا نؤدي في المستقبل أفعالاً إلا إذا أضفنا إلى كلامنا عبارة "**إلا أن يشاء الله**" (الآية 23-24).

ولكن أين يوجد العلم بالسبعة النيام، الذين خرج نومهم عن إطار الزمن، سواء كان محدداً كماً أم لا بحسب القرآن؟ إن الراوي ليجهر باللاأدرية بهذا الخصوص (آية 22). وثمة، كما نرى، مقصداً سجالياً تم إنجازه في بداية السورة. فهو، إزاء المعجزة الخرافية التي يزعمها المسيحيون، يضع في المواجهة العجائب الدائمة للطبيعة بما أنها تمتحن

البشر وتعلمهم (آيـة 7-9). وهـذا هـو الأمـر الـذي يدخـل إلى النظريـة الإسلامية. وهي نظرية ترى أن العصر القرآني إنما هو ذلك العصر الـذي عبرنا فيه مـن المعجـزات المادية إلى المعجـزات الفكريـة، وإلى المعجـزات العقلانيـة، وإلى المعجـزات الاستقرائية. وأمـا مـا يتعلـق بالنـائمين، فـإن ملحمتهم إذا كان يجب أن تكـون مقبولـة: فإنهـا يجـب مـع ذلـك أن لا تصبح مادة للمضاربات النظرية. وهذا تحفظ دال (الآية 22).

وعلى كل حال، عندما نعيـد قـراءة سـورة الكهـف، فإننـا نسـأل أنفسـنا إذا كـان مـن حقنـا أن نفصـل واقعـة السـبعة النيـام عـن الوقـائع الأخرى الموجودة في هذه السورة. ذلك لأنها تحتوي على واقعتـين أيضـاً لهما مظهر أسطوري: واقعة رحلة موسى العجائبيـة، وواقعـة الفـاتح "ذو القرنين"، الذي يشبهه بعضهم باسكندر المقدوني.

إن موسى يسافر، في مشهد غريب، بحثاً عن مجمـع البحريـن. وإن هذا الأمر، كما هو معلوم، لن يحمل سوى معنى روحي. فهو يلتقي تلك الشخصية الغامضة أيضاً. وإنها لشخصية، بحسب كل المفسـرين، تـؤدي دور الوسـيط بـين السـماء والأرض، إنهـا شـخصية الخضـر. فهـذا يقـوم بأفعال إجرامية في الظاهر. ولكنها تستجيب بشكل متناقض لمقصد سام. أما الإسكندر، فإنه ينطلق إلى لقـاء الشـمس جهـة المشـرق. وإنـه ليجـد شعوباً لا يفقهون قولاً. وقد كـان هـؤلاء الـبرابرة مهددين هـم أنفسـهم بغزو ياجوج وماجوج. ولقـد سـاعدهم الفـاتح ببنـاء سـد مـن الـبرونز، وذلك لإنقاذ أطراف العالم، والتي لن تفتح إلا حال اقتراب القيامة.

فهل نجرؤ على التأويل؟

تستطيع قصة موسى أن تضع، نقيضاً للحوافز الإنسانية، القصديةَ الصورية، التي لا تدرك بالذكاء الإنساني ولكن بتوسط سلطة ما، أو إرشاد ما، وثمة من يقول إنها لا تدرك إلا بالتدريب. فهناك أفعال تحريضية يقوم بها الخضر تثير نوعاً من اللامعقول على طريقة كيركغارد.

إن مقاربة ذو القرنين عن طريق متابعة بيان رحلته التي تتصف أيضاً بجرأة أعظم من رحلة موسى لتتجاوز حدود اللغة والعالم المسكون لكي تقيم على خطواته القصوى آخر معقل من معاقل العدل، والصناعة، والعقل.

ولقد نجد في الحالتين دروساً في الحركة. وإنها لدروس تجري في طرق مزروعة بالأفخاخ. وإننا لنجدها تشهد بشكل متكامل - ثمة من يقول إنها تشهد بشكل متنافر - لصالح رسالة النيام السبعة.

*

* *

فلنتصور الوحي يتنزل خلال عشرين سنة في هذه البقعة من الجزيرة العربية ما بين مكة، والمدينة، وتبوك، حيث تنقل الرسول، وصحبه، وأعداؤه. وإننا لنجرؤ أن نتكلم، بهذا الخصوص، عن فترة زمنية موضوعية من فترات الوحي. ولنفترض أنها فترة قام بتسجيلها مدون بيزنطي. ولكننا لا نستطيع طبعاً أن نضرب صفحاً عن وقائع نفسية وروحية تحفز مثل هذه "الموضوعية" وتتجاوزها. وإني لأعتقد أن هذه الوقائع تنتمي إلى أنظمة ثلاثة. ولنفترض أننا نقيم هذه الفترة في مركز دائرة، وأننا نتصور فيها التطور المشترك مركزاً يتجه في اتجاهات ثلاثة بحسب منظورات ثلاثة:

1)- منظور الزمن المعاش الفعّال من جهة.

2)- منظور الزمن المسند، والذي يرجع إلى الماضي خاصة.

3)- منظور الزمن المُسْقَطِ، والذي يهدف المستقبل.

ماذا نفهم من الزمن المعاش الفعّال؟. إننا نفهم منه شيئاً بسيطاً جداً: إنه زمن المنازعات والمعارك. وإنه لزمن يجد تعبيره عن ذاته في القرآن من خلال أيات كثيرة. ولقد يأتي في معظم الأحيان بشكل خفي وإشاري، ومن غير ثقل، إلا أنه يقص أثر الحوادث التي تحيط القرآن بهالاتها، ذلك بشكل نستطيع أن نعيد بناءه بما يكفي من الاحتمال. ولذا فقد كان هذا الزمن هو زمن المحنة والامتحانات بالنسبة إلى الرسول.

كما كان الأمر كذلك بالنسبة إلى ظروفه الروحية. وهو كذلك إلى درجة نستطيع معها أن نعيد بناء سيرته تقريباً. ولقد اشتغل بهذا كل كتاب سيرة الرسول، القدماء منهم والمحدثون. فلقد كان القرآن نفسه هو ينبوعهم الذي لا يعروه الشك، كما كان الحديث كذلك بصورة أقل. وإذا كان ذلك كذلك، فلنضع ضمن هذا المنظور للزمن الفعّال والزمن المعاش التقادم والتنظيمات التي تدفقت في الجزء الثاني من القرآن: باختصار، أخبار نشاط الجمهورية النبوية الصغيرة، والتي اصطدمت، منذ خطواتها الأولى، بالعرب الآخرين، وببيزانطا فيما بعد.

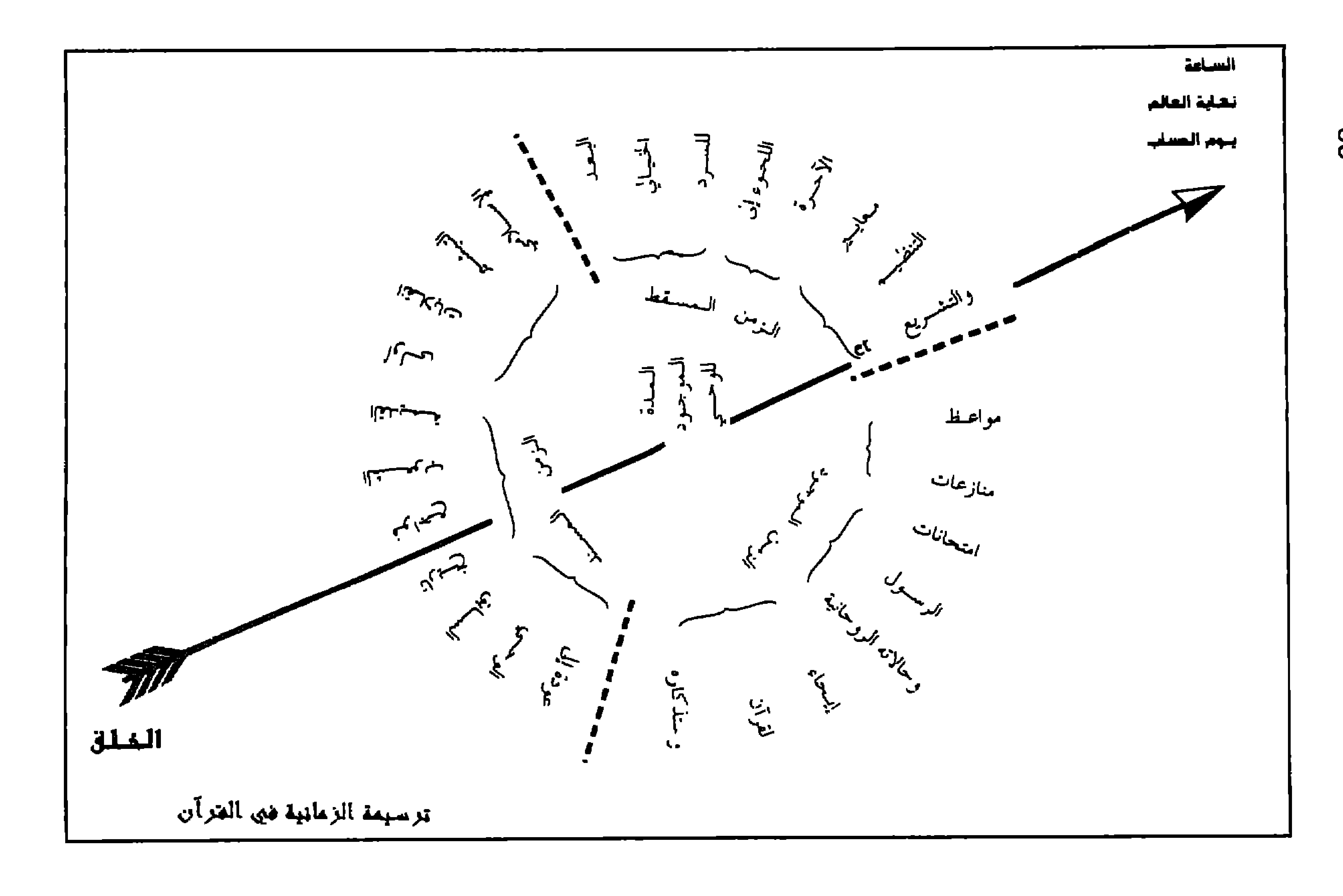
كنت قد تكلمت أيضاً عن الزمن المسند. فالقرآن يعطي نفسه بوصفه إجمالاً ونهاية قصوى إزاء وحي الأديان القديمة، وبالنسبة إلى التوراة والإنجيل. فاسم موسى مثلاً، يتردد مئات المرات. ويأتي ذكر الإنجيل غالباً. وكذلك الحال بالنسبة إلى كل ما له سمة تتعلق بتاريخ الكوارث التي حلت بالحضارات التاريخية. وإنه لكذلك بالنسبة إلى ما قبل التاريخ. وإننا لنجد فيه للرومان ذكراً، وللفرس، وللمصريين إذن، ولكننا نجد أيضاً ذكر أولئك الذين سبقوهم، أو نجد ذكراً لهؤلاء الهامشيين من أصحاب اللأمبراطوريات العظمى الذين كانوا من سبأ والبتراء، أو من هيغرا (Hegra) (مدينة يعرفها Ptolemee)، أو من أصحاب (Puits) أو (Fourre)، الذين يمثلون شهوداً لثقافات أكثر بدائية.

أما ما يخص الزمن المُسْقَط، فسنصنف تحت هذا الاسم ليس فقط نداء النهايات الأخيرة، ولكن اللجوء إلى اليطوبيا، وإلى ذلك الجزء الأسطوري والملحمي، وإلى كل ذلك الذي يتعلق بيوم البعث والحساب، ويصدر عن نوع من الغنائية المصورة وصف الجنة بين أشياء أخرى.

وهكذا نجد أن ثلاثة مقاطع تنطلق من بؤرة مركزية، فتنبسط متخذة أشكالاً نجمية. فلنتصورها الآن وقد عبرها سهم كبير من جانب إلى آخر ذهاباً منذ بدء خلق العالم حتى نهايته، حيث الساعة والحساب الأخير. وإني لأسمي هذا السهم "اللاهوت الكوني" أو "الأخرويات الكونية". وإنها لكلمة مريعة، ولكنها تقول ما تريد أن تقول. وإن ما يقترحه الوحي هو جعل الإنسان مسؤولاً إزاء هذا المد الكوني الذي يقيمه فيه، وبالنسبة إلى هذا الانطلاق الجديد حيث يستدعيه الموت. وإذا كان الإنسان قد وضع في الأرض إلى حين، فعليه أن يبدي مسؤولية تند عن كفاءة. وإنه لينفذ من خلال ممارسة هذه المسؤولية إلى الأجر الأبدي.

*

* *


الفلق
ترسيمة الزمانية في القرآن
تاريخ
فواجع
الشعوب
القديمة
أولى
انقلابات
التنظيم
الإسلامي
الزمن
المسند
عودة إلى
الوحي
السابق
المدة
الموجود
للوحي
الزمن المسقط
البعد
الخيالي
للسرد
اللجوء إلى
الآخرة
معاينة
التنظيم
والتشريع
مواعظ
منازعات
امتحانات
الرسول
وحالاته الروحانية
إيحاء
السـاعة
نهاية العالم
يـوم الحساب

ولكنه لا يكفي أن نقول إن الكتاب يحيل إلى الزمانية ويسجل نفسه فيها من خلال جزء كامل من مضامينه. وإني سأبين لكم الآن بشكل تقليدي أكثر أن هذه الإيقاعات الشكلية تعكسه أيضاً. ويكون ذلك باللجوء إلى بعض المفاهيم التي نادراً ما يعترض عليها العلم التقليدي. فأنتم تعرفون أن العقيدة تعد القرآن نصاً غير مخلوق، وأنه يشكل جزءاً من المثال الأصلي الأبدي الذي يحفظه الله في لوحه. وإننا لنرى أن مصطلح "المثال الأصلي - **Archetype**" إنما هو ترجمة تقترب من مصطلح "أم الكتاب". وإن هذه الترجمة لا ترضي على الإطلاق ولكن يجب القبول بها.

إن هذا الكتاب غير مخلوق، بحسب العقيدة المسلَّم بها عند أغلبية المسلمين. وإنه لينقل مئات الإشارات الظرفية الملموسة بقوة، المتفردة والمؤرخة. ولست أنا من يقدم هذا، بل إن المفسِّرين الأعلى إجازة هم الذين يؤكدونه. فالقرآن عندما يحيل إلى هذا الظرف أو ذاك، فإنه يفعل ذلك بشكل مضمر: أي بصيغة غير دقيقة إلى درجة أن دراسات المختصين تضع الأمر في باب "المبهمات"، أي ليس في باب "الملتبس" فعلاً - وهذا ما تعنيه الكلمة العربية - ولكن في باب المختَلِط. وإننا لنرى من ذلك مثلاً، أن الرسول عندما كان يتحدث إلى أشراف قريش، جاءه رجل أعمى فدفعه عنه بشكل فيه قليل من القسوة. وهذا أمر تراجع عنه وتاب بعد ذلك مباشرة (وهذا الأمر موجود في السورة **80**). ولقد

ذكر المفسرون اسم هذا الأعمى. والتقاليد، بغض النظر عن ينابيعها، تجتهد لكي تتفادى كل الأمور غير الدقيقة. ولقد نجد أن كل الأمور المضمرة يملؤها العلماء بتفاصيل موضوعية، ترتبط بالحدث. وإذا نظرتم إلى باب "المبهمات" في كتاب السيوطي الكلاسيكي فسترون أنه يعدد حوالي 250 حالة ...

*

*   *

ثمة سمة أخرى: لقد نزلت سورة البقرة، وهي السورة الثانية أثناء هجرة الرسول من مكة إلى المدينة، أو إنها نزلت مباشرة في اللحظة التي كاد أن يصل فيها إلى المدينة، وربما امتد بها النزول إلى الأوقات الأولى لإقامته في هذه المدينة. وإننا لنجد أن الآية /106/ تعلن ما يسمى نظرية النسخ: "**ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها**". ولقد نرى أن القرآن في بعض الحالات يتضمن آيات، ستحل محلها آيات أخرى. وإن هذا الأمر ليدهش الإنسان الغربي. ولكن العقيدة تعطي لهذا الأمر كثيراً من التبريرات. وهذا موضوع كلاسيكي من مواضيع العلم العربي والإسلامي. ومن هنا، نشأ أدب واسع ودراسات مكثفة، يستطيع المختصون أن يعودوا إليها متى شاؤوا. فالأمر لا يخص حالة استثنائية.

وثمة /71/ سورة من سور القرآن، من أصل /114/، معنية بهذه الظاهرة. ونجد من بينها /25/ سورة تحتوي في الوقت نفسه على الناسخ والمنسوخ. وإذا تأملنا سنقف على /6/ منها فقط تحتوي على الناسخ، بينما تحتوي /40/ منها على المنسوخ فقط. وأخيراً، لقد حدث تغيير لنص بنص آخر خلال نزول الوحي نفسه في أكثر من نصف السور. ولقد كان الحال هكذا بخصوص بعض الآيات الداعية إلى التسامح إزاء المعارضين. كما كان كذلك بخصوص أي مادة تدعو الأهمية له. ولقد تم استبدال الصيغ بصيغ أخرى تدعى آيات السيف. وهي آيات يخضع للتقادم فيها موقف أكثر شدة.

ولكني يجب أن أعترف بأن الخلاف يهيمن أيضاً بهذا الخصوص. فالعلماء ينشطرون بين أولئك الذين يعدون عدة مئات من الآيات المنسوخة، وأولئك الذين لا يقبلون منها سوى آيتين أو ثلاث. وثمة عالم مثل الغزالي في كتابه "المستصفى" يعطي الأسبقية لنص في تسلسل تاريخ الوحي بوصفها مبرراً لنسخه المحتمل يقوم به نص لاحق. وإنه ليرى في هذا السعي نحو الزمانية واحداً من ثلاثة براهين ممكنة. وإن هذه الرؤية لتبدو لنا مهمة فيما يخص العقيدة. ذلك لأنها تقبل تداخلاً بين الزمن والمطلق.

*

* *

ثمة نقطة أخرى أيضاً، يعرفها المختصون جيداً. وإني لأرغب أخيراً أن أشير إليها لأنها تتضمن علاقة زمنية ضمنية. وما نرمي إليه هو ما يدعى "أسباب النزول". وإننا لنعني بهذا الإشارة القائمة في القرآن إلى الظروف التي تعطي فسحة لنزول آية ما.

إننا لن نستطيع أن نذكر مثلاً أكثر تصويراً، وأكثر نطقاً من مثل زواج زينب، إحدى زوجات محمد. فلقد كانت زوجة ابنه زيد بالتبني. وأحس الرسول بالانفعال في نفسه يكبر إزاء هذه الشخصية، فكبته. وسبب ذلك لأن التبني في الجزيرة العربية، في ذلك العصر، كان يعد قرابة حقيقية، تجعل مثل هذا الحب إحساساً بارتكاب زنى المحارم. وإذا كان الأمر كذلك، فقد نزل وحي إلهي ألغى مشروعية التبني، بل منع ممارسته (القرآن - الأحزاب - سورة 38- آية 4). وفي غضون ذلك، طلق زيد زوجته. وإذ ذاك استطاع الرسول أن يتزوج المرأة الشابة، وذلك من أجل هذين السببين. وإنه لمن الصعب على المرء أن يجد مثلاً أكثر نموذجية عن اصطدام معيار صوري مع واقعة هي من الحادث، والإنساني، والشخصي. وهذا أمر صعب فهمه إلى حد بعيد بالنسبة إلى إنسان معاصر وضع نفسه بداية في إطار ذهني نقدي وشكاك إزاء الشرق. وإن هذا ليكون كذلك خاصة إذا طبقنا مفهوماً للخلود الإلهي يتطابق مع فكرة خطية للزمن تميز الماضي من الحاضر والمستقبل. وهي مع ذلك تبسيطية بكل تأكيد. لأن التمييز، وهذا أمر بدهي بالنسبة إلى الألوهية، بين الماضي، والحاضر، والمستقبل يفقد كل قيمة، وأن المصطلحات تختلط

في هيئة واحدة. وهـذا مـا تعكسـه علـى كـل حـال القواعـد القرآنيـة في استخدام بعض وجوه الفعل من أجل التعبير عن أفعال الله، التي تقـوم في الحالي والأبدي في الوقت نفسه.

وإن الأمر ليكون كذلك دوماً. فهذه الروابط بين المقطـع القرآنـي والحدث الأرضي تعد بالمئات. وإن "الحديث النبوي" ليفصّل الكلام عـن هذا في مكان آخر. ومن هنا، فإن الشيخ القاسمي، إذ يعتمد علـى كتـاب صحيح البخاري، لا يحصي أقـل مـن 681. وليكـن كـل الآيـات /9/ و /15/.

ولقد نعلم أن المكتبة الهائلة "للحديـث النبـوي" تـدوّن تحـت هـذا الأمـر سـلوك الرسـول وعباراتـه الـتي تتخـذ قيمـة النمـوذج بالنسـبة إلى المسلمين. وقد وصل الأمر إلى درجة صـار فيهـا جـزء كبـير مـن الشـرع الإسـلامي يـأتي، وإلى اليـوم أيضـاً، إمـا مـن القـرآن وإمـا مـن الحديـث بالبرهان القياسي، وذلك عن طريق كبار العلماء الذين اشتغلوا بالفقـه في القرن التاسع. وما دام الحال كذلك، فإننا، في الحديث أيضاً، نجد أنفسـنا على صلة بمسألة التداخل للبعد الظرفي مع شيء لا يأتي من الوحي الإلهي مباشرة، ولكنـه سـلوك هـو أوحـاه. وإننـا لنجـد إذن هنـا، وإن لم يكـن بشكل مباشر ولكنه من المرتبـة الثانيـة، اتصـالاً متداخـل الأنـواع، وممـراً يصل بين الدائم والزائل. ولقد يعني هـذا، بكـل تـأكيد، أننـا إزاء مسـألة تنتمي إلى القضية الميتافيزيقية نفسـها. تلـك الـتي بـدت لنـا أنهـا تتضمـن مفهوم الوحي نفسه، بل مفهوم الاتصال بين المطلق والبشـري. وإن هـذا

الاتصال ليؤدي إلى تضمينات ذات تعقيد قصي، سواء كان في مجـراه، أم كان ذلك في التأثيرات التاريخية.

*

* *

وإذا كان صحيحاً في نظر العقيدة، المنطقية مع نفسها، بأن المتعالي يملي الرسالة، فإن حدث "النزول" الذي يقيم صلة متبادلة بـين النظـامين، إلى درجة التطابق، يجب أن تعاد قراءته هو أيضـاً معكوسـاً نحـو الأعلـى. ومن هنا نشأت الفكرة، التي انتصرت. لقرآن غـير مخلـوق، أي مـن غـير أصل في الزمن، الذي يعـود نموذجـه الأعلـى البدئـي إلى ا لله. وأمـا علـى مستوى الوصول، على العكس من ذلـك، فـإن القـرآن يـدور في الزمـن، ويلامس البشر ويحقق اتصالاً بين النظامين. ومع ذلـك، فإننـا لا نسـتطيع في العقيدة الصحيحة، أن نصفه بالوسيط. فذلك نعت يعطيـه اسـتقلالية، ولكن لا يكسبه الوحدة مع ا لله.

غـير أن الزمانيـة علـى مسـتوى التطبيقـات أخـذت تتفـوق أكـثر فأكثر، وذلك كلما ابتعدت السيرورة عن ينابيع الرسالة، وعن ما يسـميه اللسانيون "مرسلها". فاتصال المتعالي بالعوالم، لا يسـتطيع بموجـب الحـق

أن يجوهر ما يتصل به في أي مجتمع إنساني. ولقد اقترح الوحي، على العكس من هذا، إعادة تنشيط الطبيعة الإنسانية. ولذا، فإن الإسلام غيّر الاتصال وعضده من غير إرادة هدمه. ولقد رغب أن يستخلص كل ما يستطيع أن يمتلكه من الفطرة السليمة والفعالة. وأما الرؤى المعاكسة، المطبوعة بالثبات، والتي تميل إلى إحداث خلط إلى حد ما بين قداسة القرآن، والتشريعات التي تصدر عنه، والتعاليم التي نستخلصها منه، وحتى المناحي الذاتية التي تلتصق به، ليس لها ما يبررها عقدياً كما نظن.

يحاول هذا التأويل أن يبقى وفياً لفكر العلماء الأكثر أصالة في الإسلام. فهو يرى أن الوحي القرآني، لأنه يحيل إلى القيم الدائمة، فإنه يدعو للحياة، وهونفسه حي. وإنه لمن أجل هذا أيضاً، يدعو إلى العقل الإنساني، ويضع هذا العقل في مقام المسؤولية. وإنه، بعيداً عن تثبيت نفسه في مكان، وفي شعب، وفي عصر، يقترح نفسه من أجل كل الشعوب من خلال تحولاتها هي نفسها في الزمن، ومن خلال تأثيرها الذاتي على الزمن.



المعيار في القرآن

المعايير، والمشروعية، وتطبيقات النص المقدس*: إن كل هذه الأمور قد وضعت موضع التهمة من خلال المناقشة الجارية الكبرى جراء وصول أو بالأحرى جراء عودة البلاد الإسلامية إلى الشريعة أو إلى القانون القرآني. وإنها لعودة مخططة ليس بوصفها إعادة تشييد للتتابع الإسلامي كما تمت ممارسته إلى الآن من غير انقطاع منذ الأصل في بعض قطاعات الحياة مثل ما يخص الأحوال الشخصية، والميراث، ولكن

* - لا وجود لمفهوم "النص المقدس" في الإسلام، لا على صعيد المتصور العقلي ولا على صعيد الممارسة العملية. ولكن ثمة بدائل لهذا المصطلح مثل "القرآن الكريم". غير أن هذه البدائل لا تعني في الفضاء الإسلامي ما يعنيه هذا المصطلح في فضائه الغربي. وإن استعماله عربيا، ليعد استعارة مسيحية تسللت، كأمور كثيرة، إلى الفضاء الدلالي في الإسلام المعاصر. وإن معناه ليتحدد باطلاقه على العهد القديم والعهد الجديد. كما يطلق على الناتج الثقافي للمسيحية، كالموسيقى، وفنون الرسم والنحت، وبعض الأدبيات، والتفاسير، وبعض الشخصيات الكهنوتية والكنسية التي تشتغل بالنص الديني وتكتسب قداستها من اشتغالها به. وإن هذا ليشبه على صعيد آخر وعلى نحو آخر "النص الماركسي" والماركسين المشتغلين به. -..

بوصفها توسعاً جديداً للقرآن من خلال شكل لقوانين يجب تصورها ونشرها لكي يصار إلى الإجابة عن كل احتياجات الحياة المعاصرة. فهناك القانون التجاري مثلاً، والقانون البحري، كما أن هناك قانون الواجبات، وهذا أمر بدهي. وأما قانون الزجر والإرغام فيؤدي، بالطبع، دوراً كبيراً في المشروع. ذلك لأن إعادة السيطرة على الدولة والمجتمع تمتد تحت كل هذه الخلافات.

ما هو المعيار؟. إنه قاعدة، ومبدأ، وميزان إليه يرجع ضمنياً أوصراحة سلوك الشخص أو الجماعة، أوقرار الحاكم. وقبل الدخول إلى بعض النواحي التقنية (تقنية أعتذر عنها مقدماً، وسأحاول قدر المستطاع أن أحددها وأوضحها)، أود أن أرجع إلى الآفاق الفلسفية للمناقشة.

يرى دافيد هيوم (David hume) (1711-1776)، أنه لا يوجد "واجب كينونـي" يستطيع أن يؤسس نفسه على "إنه يكون". فكل مؤلفات فلسفة الأخلاق أو القانون تناقش هذه الصيغة العدوانية. فماذا تريد هذه الصيغة أن تقول؟. إنها تريد أن تقول إن الواجب لا يستطيع

-.. فقد أضفوا عليه صفة القداسة وأعطوا للتفسيرات المستندة إإليه هذه الصفة. وصار كل ما يناقضه يقع حكماً في دائرة المحرمات وينعت بالرجعية والظلامية إلى آخره.

ولكن ما يجب أن نلاحظه أن أمراً كهذا ما كان يجب أن يفوت **جاك بيرك**، ذلك لأنه يخلق لبساً عظيم التعقيد بين الأديان وعلى مستوى المفاهيم والمتصورات. ولقد نعلم أن المفكرين العرب (صادق جلال العظم مثالاً، ونصر حامد أبو زيد نموذجاً) قد اصطنع هذا اللبس وافتعل مثل سوء الفهم هذا ليقوم بالتجني على الإسلام باسم نزع القداسة عن تفاسير القرآن وعن الشخصيات الإسلامية، مع العلم أن الأمر غير مطروح في الإسلام لا على صعيد العقيدة، ولا على أي صعيد آخر (مترجم).

أبداً أن يتأسس فقط على المعاينة الموضوعية للواقع. وهذا يعني هدم كل الأخلاق الوضعية مقدماً، وهدم كل الأخلاق الاجتماعية التي تأسس عليها كثير من الآمال التي جاءت تالية لقرن "هيوم". ولقد شق هو نفسه الطريق نحو الأمر المطلق لكانت. و لم يكن ذلك منه من غير أن يلقي جسراً غير متوقع - خاصة إذا تأملنا فكره الشكاك- نحو أديان موحاة. وبالفعل، فإن المعيارية بالنسبة إلى الأديان إنما تتأسس قبل كل شيء على أوامر الرب، ووفق مبدأ منصوص. وما دام الأمر كذلك، فيمكن القول، إنها تتأسس على معيار مركزي عنه تنبثق كل المعايير الأخرى. "فالمركزية" و "الاستنباطية": هذا ما يفكر به هانس كيلسن (Hans Kelsen 1980-1973)، في سياق مختلف تماماً. وهو فيلسوف عظيم من فلاسفة القانون، وقريب منا. وإنه ليرى أن كل شيء في نسق قانوني ما يعود، مستوى ومرتبة، إلى ما يسميه هو أيضاً معياراً مركزياً، ومعياراً أساسياً: grund norm . وكان يقول في أعماله التي كتبها في عهد شبابه، إنه كتب بالألمانية قبل أن يهاجر إلى الولايات المتحدة. ولكن من أين استخلص هذا الأسّ الأول؟. تبقى المناقشة مفتوحة لمناقشة ما يمكن أن يكون عليه أصل الواجب في الأنساق التي تتفق على التخلي عن الوحي. ويجب عليّ أن أقول إن البحث في هذا الموضوع يبدو فقيراً في المدرسة الفرنسية، بينما هو أكثر ثقافة عند المفكرين الانجلوساكسونيين. وإني لأفكر بصورة خاصة بأعمال ستيفان تولمين وروبير هار. فهما من المعاصرين لي تحديداً.

ولكن سأغلق هذه الفقرة العامة، لأعبر مباشرة إلى التحليل الدلالي للكلمات الـتي تعـبّر عـن المعيارية في القـرآن. وبذلـك ندخـل في صميـم الموضوع.

*

* *

سأبدأ أولاً بالمصطلح الذي يتضمن قلب المناقشة في هـذه اللحظـة نفسها. إنه مصطلح صادر عن الجذر "شين"، "راء"، "عين". وإن ليوجـد في أسّ الكلمة المكونة من ثلاثة حروف "شرع". فالشـريعة هـي القـانون الموحى، خاصة بشكله أو بروحه القانونية. ومع ذلك، فهيهات أن تقدم الكلمة في أصلها المعنى الذي نعطيه إياها اليوم. فمن منظور فقـه لغـوي، تعني كلمة "شريعة" "الوصول إلى مورد الماء". وإننا لن نجد في القرآن غير أربعة استعمالات للجذر. وهـذا أمـر مدهـش في قلتـه: "**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك**" (سـورة /42/ آيـة /31/). ونجد في السورة نفسها الآية /21/ كذلك*. وكذلك يمكننـا أن ننظـر في السـورة /5/ الآيـة /48/: "**لكل جعلنا منكم شِرعة ومنهاجاً**". وإنـه ليخرج من هذا ما يشبه الترادف بين شريعة ومنهج. فالمنهج هو الطريـق، والشـريعة هي فعل السير فيه. ومن هنا، نرى الوجه الـدال على الشـروع

---

*- نلاحظ أن المؤلف عندما ذكر الآية الأولى قد ذكر في نصه المترجم: "شرع مـن الدين" فأسقط "لكم" فأضفناها إلى النص. وأما الآية /21/ من السـورة فهـي: "**أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين**". (مترجم).

في المتصور. وإنه لأمر لا اعتراض عليه. فمن بين المفسِّرين، نجد المرحوم شريعتي الذي كان يلح على هذا الوجه. ومع ذلك، فإن قيمة هذه الكلمة، في إطار المعنى"**سنّ منهجاً**"، و"**سنّ نسقاً**" تفوقت على باقي المعاني منذ وقت مبكر. فالمصطلح "**شريعة**" لكي يعني "القانون الذي تم سنّه" سيكون اشتقاقاً مشروعاً تماماً، وإن كانت هذه الكلمة قد ثبّتت الليونة الاشتقاقية للجذر وصلبتها.

ثمة كلمة أخرى نجدها في القرآن قائمة في محور المعيارية نفسه. إنها مصطلح "**وصى**" أو "**أوصى**". ويتكون هذا الجذر من "الواو"، و"الصاد"، و"الياء" . وهو يحمل المعنى البدئي "التقى" أو "واصل مع". فالعبارة "فلاة وصية" تعني في الشعر الجاهلي: صحراء تفضي إلى صحراء أخرى، وذلك كما جاء في البيت الأخير لمعلقة الحارث بن حلزة *. و"الوصية" كما يرى ابن الأعرابي هي الشجرة الكثيفة ذات الأغصان والأوراق المتراصة. ويعكس الفقه أو القضاء الإسلامي هذه الصورة البدئية، إلى درجة يتجاهل فيها مثلاً في مادة الميراث ما يسميه قضاتنا "التمثيل". وهكذا، فإن الحفيد لا يرث من الجد إذا تقدمت وفاة الأب. ولنذكر من جهة أخرى بمفهوم "الوصي" أو "بوصي الوصية".

*- لم يشر جاك بيرك إلى المصدر الذي اعتمد عليه. ذلك لأن هذا البيت الذي ذكره للحارث ليس البيت الأخير من المعلقة عند جميع الرواة (انظر مثلاً رواية الزوزني). ثم لفظ "وصية" لم يرد في هذه الرواية، ولا في رواية الخطيب التبريزي. فلقد ورد قول الحارث في هاتين الروايتين مستخدماً "النصيحة" وليس "الوصية":

"مثلُها يخرج النصيحة، للقو م، فلاة من دونها أفلاء" (مترجم)

فهو مفضل على "نصح، حثَّ، وعَظَ" ومعنى "أمر، قاد، أنـذر، طلـب".
وإننا لنجده في هذه المرحلة من مراحـل تطـور معنـاه في القـرآن. وهكـذا نرى جيـداً الطريـق القـائم بـين فكـرة الاتصـال والاقـتراب، وبـين فكـرة النصح، والحث، والوعظ. وإن مصطلحا "الوصي" و "الوصية" ليتدخلان غالباً هنا في المقاطع التي يُنَصُّ فيها على حقـوق مكتسبـة بالتقادم. وإنهما ليكونان تقريباً مترادفين أو متجانسـين مـع مصطلـح "الشـريعة". والكـل يكون كذلك، مع فارق في التدرجات اللونية للمعنى طبعاً. وهكذا، فـإن الجملة التي ذكرناها لكم في السورة /42/ من الآية /13/ إنما تكـون مـن هذا النوع: "**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليـك**"، ولنلاحظ أن اسم الموصول المبهـم "مـا"، قـد استخدم هنـا بخصـوص مـا وصِّـي بـه نـوح، وأنـه اسـم موصـول مشـخص. وقـد استخدمه النـص بخصوص الوحي القرآني. والأسلوب القرآني يعرض من هذه اللطائف ما يوجب على المترجم أن يتنبـه لـه، وإلا يكـن ذلـك فلـن ينفـذ إلى أصالـة نصه...

وثمة كلمة أخرى معيارية هي: "الحـد". وإن هـذه الكلمـة لتوقـظ فكرة التحديد، والمنع، والردع. ومن هنا نعـبر منطقيـاً إلى فكـرة العقوبـة الثابتة بهدف تيئيس المذنب المحتمل. ذلك لأن المحادة تجعله "يعبر الحدود"، "حدود الله": "عقوبـات نـص الله عليهـا" حتـى لا يعتـدي النـاس علـى المحرمات. وإننا لنجد هذه الكلمة في الشعر قبـل الإسـلام كمـا نجدهـا في القرآن أيضاً. فالنابغة الذبياني، في معلقتـه، (وهـو يتكلـم مـع النعمـان)،

يجعل الله يقول: **"قم في البريَّة، فاحددها عن الفَنَدِ"** *. أما ما يخص القرآن، فإن الكلمة ترد فيه أربع عشرة مرة، منها ثلاث عشرة مرة في سورة البقرة.

وإنه ليمكننا أيضاً، إذا أطلنا العدد، أن نتكلم عن: "الموعظة". فهذه ترتبط بـ "وعظ"، أي بفكرة الإرشاد والموعظة. وإنها لنصيحة لطيفة. ولدينا أيضاً كلمة **"سُنَّة"**. وهي العادة التي أصبحت نسقاً، ويمكن استعمالها في القضاء، ثم أصبحت تعني على وجه العموم: رأي الأغلبية في الإسلام **. ونجد كذلك مصطلح "العرف"، "المعروف" وهما، عموماً، وصفان للتوافق المسلم به، وللعادات بوصفها ينبوعاً مساعداً للقانون: تلك سمة مهمة للواقعية.

ولن ننسى بكل تأكيد، مصطلح "الحكم". فهو كلمة جامعة تستطيع بحسب السياق، أن تعني "تنصيب، تقليد، تولية"، و"سيادة، سلطة الدولة"، و"الأهلية، الكفاءة"، و"القرار"، و"الحكم القضائي". وإننا لنتلقى هذا المفهوم بشل اعتيادي. فـ"الحكم" هو ذلك الذي "يحكم ويقضي"، وهو "المحكم" أيضاً. و"حكم" تعني "قضى"، كما تعني"فصل"، وكان قطعياً. وأما"الآيات المحكمات" فهي الآيات الحاسمة، وغير الملتبسة.

---

*- إنها من قصيدة النابغة التي يقول فيها:

ولا أرى فاعلاً، في الناس، يشبهه ... وما أحاشي، من الأقوام، من أحدِ
إلا سليمان، إذ قال الإله، له: ... قم في البريَّة، فاحددها، عن الفندِ

"الحد: المنع". و"الفند": الخطأ. (مترجم).

**- وإنها لتعني أيضاً أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم وأقواله (مترجم).

وإن الجذر نفسه ليوحي أيضاً بـ"الحكمة": "حكمــة لقمـان". وإنـه علـى الرغـم من التوسع الكبير لهذا المصطلـح، إلا أنـه يعـد، كمـا أرى، الأكـثر ملاءمة لكي يتناسب مـع المصطلـح الفرنسـي "**Norme** = معيـار". وإذا أحصينا فسـنجد أن لهـذا الجـذر، في القـرآن، اسـتخداماً يـتراوح مـا بـين **/180/** إلى **/200/**. وضمن هذه الذهنية، ثمة مؤلف عميـق هـو شـاه ولي إله دهلوي، استطاع في القرن الثـامن عشـر أن يسـتخدم التعبـير "حكـم الأحكام" لكي يترجم ما نقوله بلغة حديثة "**المعيارية**".

يستطيع هذا التحليل المعجمي أن يمتد. ولكي يكون ذلـك، يجـب على المــرء أن يفحـص، في العـالم الذهـني للمؤمـن، كـل مـا يفيـض عـن مبادرته لفرض نفسه، سواء تعلق ذلـك بـأمر شـرعي وقـاعدة طقوسـية، ونظام مقام إلهياً، أم تعلق ذلك بالقيام بواجبات دقيقة تلامس الروحانيـة، والورع، والإخلاص للنماذج، أم تعلق ذلـك بعـادات يعززهـا الانتسـاب العـام، وتقـاليد الأجـداد. ويمكننـا إذن، مــن الآن فصــاعداً، أن نطـرح السؤال: هل الإنسان المسلم هو إنسان مقيد من كل الجهات؟. إن كثـيراً من الناس اعتقد ذلك. وليس مثل هذا ما نشعر به. وسنحاول، حول هذا الأمر، أن نقدم بياننا...

*

*　　　　*

فلندع جانباً هذه الكلمات وكل المصطلحات التي تستطيع أن توقظ في أذهاننا مفاهيم مقيِّدة. وذلك لكي نربط أنفسنا فقط بالمصطلح "حكم". والسبب لأننا نستخدمه اليوم بمعنى "القضاء" و "السلطة"، كما نستخدمه بالمعنى الشائع له. ومادام هذا هكذا، فيمكننا إذن أن نتساءل بحق عن عدد المعايير الواضحة التي يحتويها القرآن. ولكن لماذا نفعل هذا؟. إننا نفعل هذا لأننا نسأل أنفسنا إزاء المناقشة الشديدة التي تهيمن منذ جيل تقريباً، في بعض المجتمعات الشرقية أو في قطاعات من هذه المجتمعات، ما إذا لم تكن في وضع، أو إذا لم تكن محقة في إجراء مراجعة تطال المادة القانونية رأساً على عقب، كما ورثتها من فتراتها ذات التشبع الغربي، لكي تعود ثانية إلى القرآن فتستقي لنفسها منه. ولكنها لن تستقي منه كما يستقي الورعون أو الصوفيون، ولا حتى كما يستقي فقهاء الزمن القديم، الذين كانوا ينهلون منه بالدرجة الأولى قاعدة استلهاماتهم. لا: ليس ثمة شيء من كل هذا. ولكنهم يفعلون ذلك لكي يستخرجوا من القرآن ما يزودالمجتمعات الإسلامية اليوم بأربعة أو خمسة آلاف من المعاير التفصيلية المقسمة إلى مواد على طريقة مدونة نابليون القانونية والتي أضحت ضرورية بالنسبة إلى هذه القوانين لكي تعمل.

ولكن ثمة إحصاء يفرض نفسه بادئ ذي بدء. كم معياراً مصوغاً يوجد في القرآن؟. وهذا سؤال يطرحه الفقه منذ زمن طويل على نفسه. وما أدهشه وأدهشنا على كل حال هو الشح العظيم المتعلق بهذه المادة في نصنا القرآني. وإذا تذكرنا، فلقد تكلمت سابقاً عن مختلف طرق التعبير

في القرآن. ولقد ذكرت حينها الطريقة الطبيعيــة، والأخرويـة، والغنائيـة، والقانونية، إلى آخره. وإذا تأملنا، فسنجد أن الطريقة القانونية ليست هي الأكثر حضوراً. فـإذا أحصينـا مثـلاً /700/ أيـة كونيـة، فثمـة فقيـه مـن العصور السالفة هو محمد عبـد الله بـن العربـي، لم يحص، بحسـب أكثر الآراء التي يذكرها في كتابه "أحكام القرآن" سوى عدد من المعايير يتراح من /200/ إلى /500/. وفي مقابل هذا، كم معياراً يرصف العهد القديـم بين طياته؟. إذا أحصينـا، فسـنجد الرقـم /613/. وكـم معيـاراً يتضمـن دستور الحقـوق في القـانون الرومـاني؟. إذا أحصينــا، فســنجد الرقــم /2414/. إنه تفـاوت مدهـش. وإننـا لنسـتنتج، منـذ البدايـة، بـأن هـذه الشحاحة ليست مصادفــة. إنهـا إذا كـانت كذلـك، فذلـك لأن القـرآن يوجه دعوة واسعة إلى المبادرة الشرعية للمؤمن، أو علـى الأقـل إلى هيئـة القضاء الاستشارية. وإنه لنـداء يجـب أن لا يكـون الجـواب عليـه سـوى المبادرة، والحرية، ولكي نقول كل شيء، إنــه "الاجتهـاد"، و"التجديـد". ولكننا نتأخر واقفين على ندم من غير جدوى.

فكيف تصنف المعايـير المعبَّر عنهـا؟. ألا فلنكـرر مـا سـبق لنـا أن قلناه: إن العدد الأكثر كثافة ليوجد في سورة البقرة، وهي السورة الثانية. وإنه، بخصوص الزواج، ليكون أكثر ما يكون، في الآيات العشرين منهـا، أي ما بين الآية /221/ والآية /241/. ثـم تلحـق بهـا آيـات عـن الربـا، والدَّين، والشهادة. ولكن تعـالوا نتبنـى نسـقاً آخـر للتصنيـف. لدينـا مـا يسميه المشرعون اليوم القانون المدني. وإذا بحثنا عنه في الكتاب كله، فلن

نجد له سوى آية واحدة. هذه الآية هـي: "**أحل الله البيـع وحرم الربـا**" (سورة /2/ آية /275/). وأما مـا يتعلق بقـانون العقوبـات، فإننـا نجـد، على خلاف ما وجدناه سابقاً، كثـيراً مـن الأنظمـة نسـبياً تخـص عقـاب جريمة القتل، السرقة، وقذف المحصنـات، والزنـى، وقطـع الطريـق، وربمـا أيضاً فيما يتعلق بالردة والخمر (لأنه خلافـاً لـلرأي الشـائع، فـإن الآيـات الخاصة بهذين الأمرين هي آيات أقل وضوحاً من الأخريـات) وعلينـا أن نضيف بأن العقوبات المشار إليهـا إنمـا هـي عقوبـات تكـون علـى وجـه التقريب دائماً:

1- خاضعة لشرط مقيّد في حالة توبة المذنب.

2- وإنها لآيات تحث القاضي على الرأفة.

وإذا عدنا إلى سورة النور مثـلاً، وهـي سـورة صارمـة جـداً فيمـا يتعلق بعقوبة الزاني، فإننا نجد تعبيراً يتكرر أربع مرات في الآيـات: /10، 14، 20، 21/. هـذا التعبير هـو: "**ولـولا فضل الله ورحمتـه** ..." . ولا تنسوا بأن كل السور ما عـدا واحـدة تبـدأ بالتعبـير المكـرر: "**بسم الله الرحمن الرحيم**". ولقد يعني ذلك أن هذا الهوس العقابي يخون المناقشـات المتعلقة بالعودة إلى "الأصول"، فالأمر يهم أولئـك الذيـن هـم في السـلطة والذين يتطلعـون إلى السـلطة. وإنـه لأمـر غريـب عـن الكتـاب المؤسـس للإسلام الذي يبرأ كلية من بغض البشر.

وأما ما يتعلق بالشكل الإجرائي، فإنني لم أجد سوى آية. وهي موجودة أيضاً في السورة /2/ وتحمل الرقم /282/ * . فلماذا هذه السورة دائماً، ولماذا كان الأمر في جزئها الثاني؟. إن السبب هو أن هذه السورة، التي أُوحي بها أثناء سفر الرسول من مكة إلى المدينة، تنقسم إلى قسمين متساويين بدقة. يروي قسمها الأول نوعاً من الإشكالية يتعلق بالهوية: أضحية البقرة التي تتميز بهذه العلامة، وبهذه العلامة وتلك (إنها قصة مستخلصة من العهد القديم). وتتجمع في القسم الثاني تعاليم الإسلام. وإننا لنرى فيه ملخصاً، وضرباً من المنتخبات لكل ما تم النص عليه خلال السنوات العشرة الأولى من نزول الوحي. وإنها لتعد بهذا نوعاً من الشرط المكون للدولة النبوية التي هي في طريقها إلى التأسس في المدينة.

إن هذا الشح، كما لاحظته، ليستدعي طبعياً مبادرة ذلك الذي يطبقه. و"المتعين"، هو ذلك الذي ننتظر منه هذه المبادرة. ففضيلته، ومنصبه الاجتماعي، ومعرفته بالقرآن، كل هذه أمور تجعله لهذه المهمة مميزاً. أتراه يكون مهنياً؟. لا، ولكنه مسؤول. ولقد لاحظ القانوني السوري المرحوم محمد المبارك بدقة أن القرآن يرسم بهذا نوعاً من التنقيطات تتعلق بتجديد الإنسان لعدد من المواضيع، وذلك بما أنه ارتضى

*- وهي الآية التي تبدأ بقوله تعالى: "ياأيها الذيم آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى ... (مترجم).

أن يشرع صراحة في بعضها الآخر. وهذا ما يجب تحديده عن قرب أكثر... ولذا، سنفكر ببساطة في المنطق التشريعي الذي استخدمه معظم المفكرين المسلمين بهذا الخصوص، كما سنحاول أن نستخلص بعض النتائج المستساغة.

*

*   *

لقد كان هؤلاء المشرعون مسلمين تقاة. وكانوا فقهاء. وإذا نظرنا إلى المصطلح "فقه"، فسنجد أنه مشتق من الفعل الذي يعبر عنه الجذر "فاء"، "قاف"، "هاء". وإنه ليعني "المعرفة في العمق"، و"الدخول إلى جوهر الأشياء". وهذا ينطبق إذن على العلماء، ولكن هؤلاء العلماء، في استعمال اللغة، قد أصبحوا جوهرياً خبراء مختصين بقوانين الكتاب، ومفسرين للقانون. وغدا دورهم موسعاً. ولقد هيمن الفقه ومناهجه على مجموع أنظمة الفكر الإسلامي. وقد كان ذلك في المغرب خاصة، وبنوع من الإمبريالية التي دامت حتى عصر النهضة في نهاية القرن التاسع عشر. فإلى جانب عيوب عظمى يمكن للمرء أن يوجهها إلى الفقهاء، نجد إلى

جانب ذلك عيوباً أخرى تتمثل في الاختصاص إلى حد المبالغة، و"إغلاق باب الاجتهاد"، والمحافظة جهاراً، والعدوانية إزاء الأشكال الثقافية الأخرى (كالصوفية والفلسفة مثلاً). ومع ذلك، يجب أن نضع في ميزان أعمال هؤلاء الفقهاء فضلاً عظيماً: إنه فضل مصاحبة الشعب في حياته اليومية، والاحتفاظ عموماً وحتى أيامنا هذه بثقته: وهذا ليس بالأمر اليسير.

إن الاعتقاد الراسخ لهؤلاء ليس موضع شك إذن، لاسيما وأن هذا الاعتقاد يستند إلى تقليد قرني، هونفسه مؤسس على الكتاب. ولذا فإنهم، على العكس مما قد يظن، يعطون لنفوذهم الاجتماعي رخصة تستند إلى هذه الآية: "**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**" (سورة /5/ آية/44/)، "**فأولئك هم الظالمون**" (سورة /5/ آية /45/)، "**فأولئك هم الفاسقون**" (سورة /5/ آية /46/). ولا داعي أن يتقدم المرء في البحث أكثر إذا لم يكن المقصود في هذا المقطع المأخوذ من سورة المائدة هو فعلاً توحيد أديان الوحي الإبراهيمية الثلاثة. وربما كان لهم الحق أيضاً أن يحترموا حرفية القرآن كما في السورة /4/ الآية /105/: "**إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله**". ولكنهم لم ينتبهوا كفاية إلى التنويه الواضح في الآية والداعي إلى التفكير الشخصي، "فالرأي" كان إلهاماً من الله ...

ومهما يكن من أمر فإن الفكرة التي هيمنت على هذا الفقه الجذاب، هي أنه يجب الحكم بحرفية النص الموحى. كما يجب الحكم ، في

المقام الثاني، بتطبيق القواعد المستخلصة من الحديث. ثـم يكـون الحكـم، في المقام الثـالث، بمراقبـة السـنة أو الإحالـة إلى المصـادر التقليديـة العليـا، وذلك بحسب اتفاق كبار العلماء. وإنه ليكون في المقام الرابع، عن طريق التفكير القياسي، أو القياس.

إذا تصورنا ببساطة الصورة التي كانت تطبق فيها هذه القواعـد في قـرون السـيطرة الكاملـة (نظريـاً) للشـريعة في البـدان الإسـلامية، أي في العصر العثماني، والعصر المملوكي، وحتـى في عصـر التوسـع الامبريـالي، فبإمكاننا أن نميز بين أربعة أنواع من القواعد:

1)- القواعد الثابتة: وهذه ينص القرآن عليها بوضوح.

2)- قواعد أخرى، المرجعية فيها تحيل إلى جملة من الظروف: نجد من هذا مثلاً منع التبني الذي تم بيانه بمناسـبة قصـة زينـب. وإننا لنسميها بالمعايير المُسْتعجَلة.

3)- وثمة قاعدة تعتمد على حالة خاصة، يحث الرسول عليها كما في الحديث. وهذه القاعدة، من منظـور إيمـاني، تصـدر عنـه بوحي إلهي. ولكنها لا تتضـح إلا بعـد أن يحاكمهـا محاكمـة إنسانية. وإنها، بوصفها كذلك، لتعد حجة.

4)- إن القـاضي (أو أحـد المؤمنـين بشـكل افـتراضي) ليسـتنتج قياسياً، إذ يكون أمام حالة نوعية، قاعدة. ويكـون لـه ذلـك من مقابلة حالتها مع حالة أو أخرى لحالتين سابقتين.

ويمكن تخيل هذه الأمور بوصفها تتابعاً في سلسلة من المعادلات حيث الـ /هـ/ تعني الله، والـ /ر/ رسول، والـ /م/ معيار والـ /ظ/ ظرف أو حالة النوع، والـ /ق/ قاضي:

م . واجب بذاته = هـ ← م

م . مُسْتَعْجَلٌ = هـ . ظ ← م

م . مُحَثٌّ = ر. ظ . (هـ ← م) ← م

أو (هـ . ظ ← م) ← م

م . مُحَثٌّ = ق . ظ [هـ . ظ ← م] ← م

أو [ر . (هـ – م)] ← م

إن الترسيمة التي أجملناها تقوم بطبيعة الحال على التبسيط. غير أنها، كما نعتقد، تقدم تصنيفاً مفيداً مع ذلك. فهي تضع المحاكمة القياسية في موضعها الدقيق. وتستخرج ضعفها الرئيس. وإنها لتتطلب من مستعملها، بادئ ذي بدء، تعميماً ينطلق من حالة النوع التي تتأسس عليها، والتي تفترق في معظم الأحيان عن الحديث، كما تتطلب بعد ذلك تطبيقاً للقاعدة المستنبطة هكذا على حالة من حالات النوع (التخصيص): هناك، في النتيجة، عمليتان متماثلتان. ومادام ذلك كذلك، فإن العملية الأولى إذ تتضمن في معظم الأحيان إحالة إلى

الرسول، فإنها لن تقطع أبداً أصلها النمطي ولا مرجعها الذي تتعلق به. وإن التعميم الذي ينبثق عنها لا يمكن سوى الاحتفاظ به.

سيبقى الاستدلال القانوني مسحوباً إلى الخلف احتراماً لعصر ذهبي، أو ليوطوبيا استرجاعية. ولقد يتفهم المرء هذا في مناخ لتقاة محافظين. ولكن هذا يصبح مزعجاً في عصر التحولات المتسارعة. وإذا ظلت الأحوال هكذا، فلا يمكن الوقوف على فارق جلي للقانون إزاء الدين. وشراح هذا يقولون إن استخدام القياس والاستدلال القياسي لأمر قائم في قلب البرهان الإسلامي. ولذا، فإنه لا يمكن، من حيث المبدأ، أن يلد قانون متميز جذرياً من الدين ولا من السلوك النبوي. ويجب أن نفهم هذا أنه كذلك من حيث المبدأ فقط. ذلك لأن القضاء في الواقع سيكون قد مكن نفسه في القانون. ونحن لا نستطيع هنا أن نتابع من غير أن نبتعد عن موضوعنا. فالمناقشة الدائرة منذ قرن بخصوص هذه التحديدات قد وضعت باحثين مثل: ل. غولد زيهر، وسنوك هورغرونج، ولوي ميّو في موضع يعارض فيه بعضهم بعضاً.

*

*   *

يجب أن نعتقد، حتى في زمن الرسول، أن التنظيمات المستعجلة، أو ما يمكن للمرء أن يستنتجه، كانت تترك مكاناً واسعاً في حالات كثيرة إلى ابتكارية المسؤولين. فثمة أمير كان محمد قد أرسله إلى ولاية بعيدة. فسأله: "كيف يجب أن أحكم؟". أجابه: "بالقرآن". قال: "فإذا كانت الحالة غير موجودة فيه؟". أجاب: "فالبسنة". قال: "فإذا كانت الحالة غير موجودة فيها؟". قال: "فباجتهادك". وبالطبع، فإن الدعوة إلى العقل ما كانت لتخيف الإسلام في العصر الذهبي. ولقد حاولت على ضعف مني أن أقيم أمام أعينكم أصالة نسق لا يخرج دائماً من تراكم النصوص، التي نميزه منها اليوم وهو مقيم تحتها بشق الأنفس. ولكن الذي سيعيد إخراجه بقوة، كما أتمنى، حدث يبدو أنه قد فات الملاحظين إدراكه.

وما أريد قوله هو إن تدوين قوانين جو ستينيان قد نشر قرناً قبل عصر الوحي. وقد تضمن: دستور أباطرة الشرق Novelles، ومجموعة القوانين Digeste، والفتاوى Padectes (مجموعة قوانين يونانية) (528–534). وإن أي شخص يفحص كل هذه المدونات القانونية التي ازدهرت في ذلك العصر في الامبراطورية البيزنطية، (ليس فقط بسبب الدولة المركزية، ولكن بسبب تنوع المجتمعات الدينية)، فإنه سيلاحظ بأنها تمثل نموذجاً مختلفاً جداً عن التشريعات القرآنية. فهل من قبيل المصادفة أن تكون المعيارية القرآنية ذات نظام متميز تماماً، على الأقل في الصياغات وفي الأحكام من معيارية القانون الروماني أو الروماني –

البيزنطي، وإن كان كثير من العرب قد قاموا بتطبيقه، أو على الأقل قد تلقوا أصداء منه؟.

*

* *

يمثل القانون بالنسبة إلى التشريع الإسلامي إسقاطاً للمطلق، وإن تطبيقه ليعد جزءاً من الطاعة لهذا المطلق. وإن كل أمر ليمر ما بين الحق والصدق، أي ما بين الحقيقة وروح الحقيقة. وإن هذا ليدخل في السلوك الحسن، والذي هو نفسه يعد سلوكاً للمطابقة مع النماذج السليمة التي أنشأها الرسل، وأكدها القدماء من السلف الصالح. وإنها لاتزال إلى يومنا هذا موضع تقدير عند المسلمين، والكلمات المعبرة عنها تظهر الوفاء للنموذج، ومن ذلك مثلاً: "توفيق"، "اقتداء"، "أسوة"، إلى آخره.

ولكن الحاجة الكثيرة إلى مجموع هذه الأثقال وإلى هذه النزعات المحافظة، قد شلت الحرية كما نعتقد. وهذه الحرية إنما اشترطها الإيمان بوضوح. غير أن العقل والمسؤولية يخرقان الأمر. فالإسلام يريد أن يقيم الإخلاص. ولذا، فهو يعزو إلى الفطرة دوراً كبيراً. وهو بهذا يؤسس نفسه ليس على العسر، ولكن على اليسر، أوعلى "التصرف الحر". وإننا

لنضرب مثلاً عن هــذا بالآيــة /30/ مــن الســورة /30/": "**فـأقم وجهـك للدين حنـيفاً، فطرة الله التي فطر النـاس عليها، لا تبديل لخلق الله**".

ويمكننا أن نقول أخيراً إن الدين والقـانون الـذي لـه أصـل ديـني إنما يجعلان الدين الآدمي حياً. ومن هنا، فإن القانون إذ ينجز الطبيعة لا يلغيها.

وسنذكر بهذا الخصوص حديثين فريدين جمعهمـا كتـاب النـووي الكلاسيكي *. أما الأول فهو: "إذا لم تستح فاصنع ما شـئت" **. وإننـا لنسمع غالباً في المناقشات الدائرة حالياً حول تطبيق الشريعة إلحاحاً علـى الجانب الزجري حماية لبعـض المؤسسـات، أو حمايـة للمجتمـع. ومـا دام ذلك كذلك، فلنتأمل بالأحرى كلام الرسول هذا. فقـد أضـاف النـووي معلقاً عليه: "إن هذا الحديث هو المحـور الـذي قـام عليـه الإسـلام كلـه". ولقد ذكر حديثاً آخر في الكتاب نفسه: "جئت تسأل عن البـرّ؟. قلـت: نعم. قال: استفت قلبك، البرُّ ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك"***.

---

*– إنه يقصد كتاب "الأربعين النووية" (مترجم).

**– إن نص الحديث هو كالتالي: عن أبي مسعود عقبة بن عمـر الأنصـاري البـدري رضـي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن مما أدرك الناس من كلام النبـوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت" رواه البخاري (مترجم).

***– الحديث برواية وابصة بن معبد. ويعلق النووي عليه بقوله: "الحديث حسن ورويناه في مسندي الإمامين أحمد بن حنبل والدارمي باسناد حسن" (مترجم).

يكمن الأمر الحسن إذن في نوع من الرضى الذاتي الداخلي، وفي اليسر، أو يكمن في "التصرف الحر" وعياً وطبيعة. ولكن لنستعجل فنقول إن هذا الإسلام نفسه الذي يوصي بالتصرف الحر للطبيعة في الإنسان، إنما يفعل ذلك من غير أي نزعة "مُتْعيّة"*. ثم إن حرية التصرف سلوكاً التي يوصي بها يجعلها مصحوبة بدقة نموذجية قصوى.

ويمكننا أن نضيف أخيراً بأن تأويل المعايير وتطبيقها إنما يبقى من اختصاص الإنسان. وإننا لنقول هذا حتى ولو كان هذا الحق الذي يحمل في الرشيم التجديد القانوني والأخلاقي "الاجتهاد"، غير مسمى هكذا في الكتاب. ولنذكر مع ذلك أنه لنقص في المصطلح، فهناك شبه مترادف نجده يظهر في السورة /4/ آية /83/**. هذا المترادف هو الفعل "استنبط". وإنه ليستدعي اشتقاقياً "استنباط"، فيعني: "استنبط من التحليل في العمق حلولاً غير معتادة".

*

* *

---

*- "Hedonisme – المتعية": مذهب يرى أن اللذة والسعادة هما الخير الأوحد أو الرئيس في الحياة. وهو مذهب يقول/: أيضاً: إن كل نشاط اقتصادي هو قائم على إرضاء طبقات المجتمع وتحقيق أكثر ما يمكن من رغباته" (عن قاموس المنهل - مترجم).

- للأهمية نفضل أن نذكر الآية التي أشار المؤلف إليها: **"فإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم، ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً" (مترجم).

فلنحاول أن نوجز، لكي ننتهي، بعض الأفكار التي طورناها في عرض كان يمكنه بالطبع أن يستحوذ على براهين أكثر. وإننا لنأمل بأن تكون الأفكار التي تقدمنا بها ممتدة، أي تُشد بأبحاث أخرى جديدة أو تعزز بها.

ليس الصنف القانوني سوى وجه لهذا الشيوع الحار، المليء بتعدد المتكافئات الحية التي يوقظها النداء القرآني في وعي المؤمن ويبعثها في السلوك الاجتماعي، وإنه لنداء للإنسان الذي وجد ثانية حقيقته الطبيعية، فدعى بتوسط العقل إلى مصيره، مصيره الأخروي. ولقد تكوّنت بكل تأكيد وفي وقت مبكر جداً، وعبر القرون أكثر فأكثر، وبعمل العلماء، والظروف كتلة كبيرة من الاجتهادات القضائية المبررة والمنظمة. فشكلت نسقاً إذا صح القول وانتهت إلى تكوين هذا الجسد الهائل من المؤلفات التي تتسم بفائدة وثائقية ونظرية عظمى. وهي ما نسميه "فقه".

وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الفقه يقدم نفسه مبعثراً في العديد من المؤلفات التي تم تحديدها في إطار الشكل التقليدي. ولقد أيقظ هذا الأمر في الغرب مقارنة مع النزعة المدرسية للفلسفة الكلامية، وكان لها ما يبررها. ذلك أن هذا الفقه قد احتفظ من أصوله، حيث كانت هنا مصانة بالشكل الأمثل، بحرية عظمى في التقدير. ولكن كان من جهة أخرى،

لحلوله الرئيسة في نظر الذين يدرسونه، طابعاً ارتجاعياً. كما كان يعاني من نزعة ثباتية (**_Fixisme_**)* ومترددة. ويمكننا أن نضيف بأن أبوابه التقليدية قد أهملت كثيراً من قضايا الحياة اليوم. هذا، وإن المثاقفة ** في الغرب، والتي كانت متأثرة من قبل بالمجلة العثمانية، لتدعو الإسلاميين، وهذا مثار للتناقض، لإعلان عودة الشريعة. وبما أن هذه كانت مقننة بشكل مسبق، فإن المثاقفة لتدعوهم كذلك - فلنقلب العبارة - إلى إعادة صياغة تامة للتقنيات الحالية في مصطلحات الشريعة.

---

*- " Fixisme - ثباتية: نظرية حياتية تقول إن الكائنات الحية والأحوال المحيطة، كانت على ما هي عليه الآن بلا تطور". وإذا كانت الثباتية هي هذا، فإنها لا تنطبق على الفقه الإسلامي في النظر إلى الحياة بأي حال من الأحوال. ولذا، فإن هذا الرأي ليعد ظالماً وغير حقيقي. ولقد نعلم، على العكس من ذلك، أن مثل هذه النظرة إنما تنطبق على بعض تيارات الفكر الغربي المسيحي في القرون الخالية. وإني لأحسب أن خلط الأوراق على هذه الصورة، وكما هو موجود في البحث الذي نقوم بترجمته الآن، إنما يدل على ضعف علمي، كان بإمكان جاك بيرك تجنبه، لو لم تحركه غايات تحتية أخرى لا علاقة للعلم بها (مترجم).

**- Acculturation - المثاقفة: إن ما يجب أن ننبه إليه، بادئ ذي بدء، هو أن هذا المصطلح في مظانه الغربية ومصادره المعجمية للمصطلحات، لا يحتمل معنى:

- المشاركة أو التبادل الثقافي، كما توحي بذلك الصيغة الغربية التي شاع بها هذا المصطلح في بعض الأوساط الثقافية العربية.

- كما لا يعني التأثير والتأثر في الميدان الأدبي: شعراً، ورواية، ومسرحاً، إلى آخره، كما هو شائع أيضاً في هذه الأوساط.

إنه يعني، على العكس من ذلك كله، التأثير من طرف واحد، رغبة في إحداث هيمنة ثقافية، وانجازاً لما يمكن أن يسمى الإمبريالية الثقافية. وإن مراقبة لأحداث اليوم لتجعلنا نضيف فنقول إن هذا المصطلح قد أخذ أيضاً معنى الانصياع الثقافي، تساوقاً مع ميلاد النظام العالمي الجديد، أو مع ما نسميه "الأمر" العالمي الجديد. ولذا، فقد بات على كل الثقافات أن تختزل نفسها، كما صار واجباً عليها، لكي تسمى متطورة ومتقدمة وحديثة ومعاصرة، أن تحدث قطيعة مع الذات إذا اقتضى الحال.

وبهذا تكون صورة استهلاكية لما ينتجه صاحب "الأمر" العالمي الجديد. ولا عجب، فقد رأينا أن أوربا نفسها منذ أمد غير بعيد، وخصوصا منها فرنسا، قد أخذت تضيق ذرعا بالهيمنة الثقافية الأمريكية، وهي التي كانت ومازالت راغبة في ممارسة الدور نفسه في الكثير من دول العالم. ولكن مقتضيات "الأمر" العالمي الجديد لتتطلب منها ومن كل دول المعمورة بلا استثناء، بوصفها الجانب الأضعف عسكريا واقتصاديا، أن تنصاع، وأن تذعن، وأن تنحسر ثقافيا لصالح ثقافة "الأمر" العالمي الجديد المسلحة بأرقى أنواع التقنية والمحتجبة وراء شعارات عظيمة الألق والبريق. وإلا يكن ذلك، فستنعت هذه الثقافة أو تلك بالثقافة "المنغلقة" و "الظلامية"، و "الرجعية" وربما ينعت أصحابها بـ "الإرهابين" أيضا، كما هو الشأن بالنسبة إلى حملة الثقافة الإسلامية سواء كان ذلك في فلسطين، أم في السودان، أم في الجزائر، أم في إيران، حيث يُبرر اضطهادهم وقتلهم، والاعتداء عليهم، ونهب ثرواتهم، واغتصاب أراضيهم، وحيث يمارس ضدهم التطهير العرقي كما في البوسنا.

وإن الدراسات التي اشتغلت بهذا المصطلح لتنتمي إلى علم الاجتماع، وإلى علم الاجتماع النفسي. وقد استعمله أيضا بعض علماء الأنتروبولوجيا. وتنقسم هذه الدراسات عموما إلى قسمين:

1- دراسات تعنى بالسيرورات التي يتأقلم بها الفرد، كارها أو طائعا، مع الوسط الثقافي الذي يجد نفسه متشكلة فيه. ونلاحظ في هذه الدراسات أنها لا تتكلم عن تبادل ثقافي، ولكن عن تأثير ثقافة ما على فرد ما أو على مجموعة من الأفراد، فتهيمن عليهم وتفرض أشكالها الخاصة.

2- وهنا يأتي المعنى الثاني لهذا المصطلح: إنه مجموع التغيرات التي تكابدها مجموعة اجتماعية نتيجة اتصالها بمجموعة أخرى. وذلك كما حدث في البلدان المستعمَرة، أو كما هو حادث للمجموعات الآسيوية، والأفريقية، والعربية المهاجرة إلى أمريكا وأوربا. ولقد تعددت مؤخرا، في إطار هذا المعنى الثاني، الدراسات المتعلقة بالتغيرات العميقة التي حدثت في المجتمعات القديمة، والبدائية، والتقليدية بفعل تأثير الحضارة، وبفعل تأثير الدول الصناعية الحديثة عليها. وإن تأثيرات الاستعمار والتحرر منه لتدخل أيضا في إطار هذه الدراسات.

وإذا كان مصطلح "المثاقفة" بمعنييه هو هذا، فإننا نفهم دعوة المثاقفة التي تكلم بيرك عنها بأنها دعوة من طرف واحد، هو الطرف الغربي، لإحداث تغيرات عميقة "للتقنيات الحالية في مصطلحات الشريعة" بغية التأقلم لا مع الذات المنتجة لأشكالها الثقافية الخاصة، ولكن مع الآخر المغرِّب لها والذي أنتج أشكاله الثقافية الخاصة.

ويمكن القول بعبارة أخرى إن المطلوب من الشريعة الإسلامية أن تتنازل عن أشكالها التقنينية الخاصة لصالح الأشكال التقنينية الغربية. وبهذا تكون موضع إعجاب ورضى، وتدخل العصر الحديث راضية مرضية!!! (مترجم).

إن المشكلة، وهي مشكلة ذات طابع آني في بعض الدول الإسلامية، تحتاج لوحدها إلى تطوير، لا نستطيع أن نكرسه لها نحن هنا. ومع ذلك، فلنقل فقط إن التقنين ليقدم ميزات عملية لا اعتراض عليها: فهل يمكن له أن يتم في إطار احترام الأصالة التي حاولت أن أبرزها. وأما بالنسبة إلى أصولي نقدي، فإنه سيحاول أن يجمع مميزات النزاهة، والتاريخانية، والتحديث.

إذا عدنا إلى المرحلة القرآنية للمعيارية، فسنجد أن القرآن يدهشنا كذلك لمرة إضافية. وإن هذا ليكون في سمته المتعلقة بالكمال الطبيعي، وعدم افتراقه عن سمات أخرى تتعلق بالأخلاق، وبالروحانية،وبالجمال، كما يكون هذا في ثروته الإشارابة وفي دعوته الملحة لأبنية عقلية مستمرة.

القرآن واللغة العربية

لقد عاش الجاحظ في نهاية القرن الثامن وإلى منتصف القرن التاسع الميلادي. وكان يرى "أن الله قد بعث محمداً إلى العرب الذين كانوا شعراء وخطباء. وكانت لغتهم دقيقة جداً وقوية الأدوات. ولقد سخرها بكل ما فيها لكي يقيم وحدانيته الخاصة ويعطي بعثة الرسول الثقة" *. وهذا ما تعزوه العقيدة إلى المعجزة. وإنها لمعجزة ذات نموذج روحي من بين معجزات لا تؤدي إلى أي خلل في نظام الطبيعة. وإن الإسلام ليحكم بهذا على بقية الأديان الموحاة. وكما ترون، إنه يوجد، في نظر المؤمن، بين الوحي الإسلامي واللغة العربية، رابط عضوي.

---

*- لم يشر المؤلف إلى الكتاب الذي أخذ منه هذا الكلام. ولذا فقد اضطررنا إلى ترجمته كما جاء لا كما قاله الجاحظ فعلاً. ولكن ما يجب قوله هو أننا عندما عدنا إلى ـ...

وإنه لمناخ يختلف جذرياً عن المناخ الذي يهيمن في المسيحية، حيث يتم الكلام عن التجسيد.

وإذا تجرأنا فابتدعنا اشتقاقاً يلائم الحالة الإسلامية، فإننا سنقول إن المقصود بالأمر هو "inverbation - اللاكلامية": من verbum - الكلمة. وفي الواقع، فإن مسألة اللغة لا تضطلع عملياً بأي دور فيما يتعلق بالأناجيل. فاللهجة التي كان عيسى يدعو بها لا تستدعي مطلقاً اهتمام المفسر. وإن المؤرخين قد تساءلوا في القرن التاسع عشر، لكي يعرفوا، فيما إذا كان المسيح يستعمل الآرامية وليس العبرية في فلسطين الرومانية. البلد الجامع لجنسيات مختلفة، وحيث كان الناس يتكلمون لغات كثيرة. وإننا لنميل إلى القول إنه كان يعبر عن نفسه بالآرامية وإن كان يعرف عبرية التوراة. ولقد كان كثير من الناس يستعمل اللغة الإغريقية على كل حال، كما كانت اللغة اليونانية هي لغة الدوائر الرسمية. وهذا يعني أننا إذن إزاء وسط لساني شديد الاختلاط. وعلى

-.. كتب الجاحظ ومنها "البيان والتبيين"، فقد لا حظنا أنه كلما ورد اسم الرسول، كان الجاحظ يذكر العبارة المشهورة المرافقة لاسمه عادة "صلى الله عليه وسلم". وهذا أمر مضطرد عنده لم نلاحظ فيه أي استثناء. ولا غرابة في ذلك، ولكن جاك بيرك، وهنا مكمن الغرابة، لم يفعل ذلك عندما نقل قول الجاحظ إلى الفرنسية. وإذا كان بيرك لا يؤمن برسالة محمد صلى الله عليه وسلم، فله ذلك إذ "لا إكراه في الدين"، ولكن كان عليه أن ينقل العبارة كما قرأها لا كما يريدها أن تكون. فقد رأيناه يذكر اسم الرسول محمد من غير قول العبارة "صلى الله عليه وسلم". وهو حر في ذلك، و لم نشر إليه، لأن الكلام كان كلامه ويعبر به عن رأيه. فلا ملامة إذن. ولكن الكلام هنا ليس له، وبالتالي لا نجد من الأمانة إخضاع نص الجاحظ إلى الحذف والرقابة، وخاصة أنه يدعو إلى حرية الفكر، مما يجب أن ينتج عنه حرية التواصل الثقافي، والاعتراف بالآخر كما هو لا كما نريده أن يكون (مترجم).

كل حال، لا يوجد أي رابط عضوي مُدَّعى بين هذه الدعوة وبين اللغة المستعملة. وإن الأمر ليستدعي من المرء أن يطرح على نفسه قضية لسانية شائكة بخصوص كل واحد من الأناجيل، سواء كانت شرعية أم غير شرعية. ولقد نجد من بين الأناجيل الشرعية إنجيل مارك. فهو من أقدمها، وإنه ليعد كذلك بوصفه أُلِّف بالاعتماد على كتابات بالآرامية أو بالعبرية (إننا لا نعرف بالتحديد). وقد أُخذت هذه الكتابات من الدعوة التي كان المبشر بيير يقوم بها. ومع ذلك، فقد وصلتنا الوثيقة مكتوبة باللغة الإغريقية. ولم تكن هذه اللغة لغة كلاسيكية دقيقة. ولقد نشأت أناجيل أخرى مما يمكن أن نسميه "Logia". وهذا يشبه "الحديث" إلى حد ما، أي يشبه كلاماً منقولاً، وإن اللغة التي نقل بها لتثير مشكلة هي الأخرى.

إن الأمر المدهش في التوراة هو أنها تجعل ألواح موسى ليس بوصفها ألواحاً ملفوظة، ولكن بوصفها ألواحاً "كتبها الله". ثم عندما حطمها موسى غضباً، فإن "الله قد نقشها" ثانية. إنها كتابة إذن وليست كلاماً. ولكن بأي لغة كانت؟. إن هذا الأمر مسكوت عنه. وعلى كل حال، كان يجب على موسى أن ينسخ هذه الكلمات، كما كان يجب عليه أن يعلق عليها أمام شعبه باللغة العبرية. ولكن الإلحاح على المكتوب وعلى المنقوش ليجعلني أقترح فرضية خيالية تتأس على فترة الشباب من عمر موسى، وهي فترة قضاها في مصر. وهذا يعني أن الألواح ربما كانت في الأصل، ألواحاً هيروغليفية. وإذا كان ذلك كذلك، أفلا تكون "الهيروغليفية" هي نقش الأشياء المقدسة. وما هو الأمر الأكثر قداسة مما

هو منقوش، ومما استطاع ا لله أن يسجله على ألواح القانون؟. ولكن لنغادر حلم اليقظة هذا، فإني أترك أمر التوسع فيه، أو رفضه إلى متخصصين أفضل تسليحاً. فالقرآن هو الذي سيحجزنا اليوم.

*

* *

يقول لنا القرآن: "**إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون**" سورة /12/ آية /2/ *. ثمة أشياء كثيرة في هذه الجملة: التنزيل، والعربية، ومقصدية الوحي، والتلقي الذي يجب أن يتبع ذلك، والدعوة إلى العقل. وإن هذه العبارة لتعود في القرآن ثماني مرات. وكذلك الأمر بالنسبة إلى التعبير الموجود في السورة /41/ الآية /7/: "**كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم يعلمون**". وإن هذا ليعني، مرة أخرى أيضاً، أنه "يطلق عنان المعرفة". وفي هذا إشارة إلى السيرورة العقلية المدعوة لمتابعة الإصغاء. وليس مقصود الأمر في الواقع هو الحجز الحدسي أو السلبي ببساطة، ولكن الإيجابي الذي يدعو دفعة واحدة إلى عقلانية الإنسان. وإنه لا يسعنا أن نلح على هذا الأمر كثيراً. فلقد نجد في السورة نفسها قوله: "**ولوجعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت أياته**" آية /44/. إذ

*- نلاحظ أن جاك بيرك قد بدأ الآية مكتوبة بالحرف اللاتيني على النحو التالي" Wa inna ....." فأضاف "Wa"، أي أضاف "الواو" على بداية الآية. وربما كان عليه أن يتأنى في النقل ليكون دقيقاً. فإضافة مثل هذه تثير، في نظر المسلمين، ريباً كبيراً في فاعلها، وشكاً عظيماً في مرتكبها (مترجم).

إذ ثمة معارضون للوحي دائماً، وإنهم ليعارضون كل حقيقة بشكل عام، فيجادلون عن فراغ لأن المجادلة هي نقيض البرهان، تماماً كما هي حال السفسطة بالنسبة إلى العقل. ويجيب القرآن بسخرية: "**أأعجمي وعربي**!!" ذلك لأنه لا يمكن صياغة نص بلغة عربية وأجنبية في الوقت نفسه. فهذا مدعاة للتناقض. ولكن بعيداً عن المنطق، لماذا الاختيار؟. لقد تم اختيار العربية تحديداً لأنها لغة تقدم جودة فائقة. "**فالقرآن**" "**هو للذين آمنوا هدى وشفاء**". ويُشير النص هنا إلى سمتين، قام بتطويرهما المفسرون والبلاغيون فيما بعد.

هاتان السمتان هما البيان والتفصيل. **فالتفصيل** هو للأنبياء، وهذا يعني إذن جملة الفوارق بين الأصوات أو بين أجزاء المعنى والتركيب. وإن هذه الفوارق هي التي ينشرها علماء الصوتيات. ونذكر بأن هذا المفهوم لم يظهر تماماً إلا منذ...سوسير.. . وعلى العكس من هذا، فإن البلاغة القديمة كانت تعرف ما يعني **البيان** جيداً. إنه العرض الواضح، وملكة التعبير بشكل جلي، والبيان، والجودة الراقية للغة، وللأدب أيضاً. ولقد عبر القرآن عن ذلك في مكان آخر فقال: "منير". والتفوق إنما يكون للقرآن لأنه "منير"، وليس "مبهماً"/ أي إنه "**واضح وتعبيري**". وإن هذا ليذكرنا بما كان يطلبه أرسطو من الخطاب الفلسفي: أن يكون خطاباً يتضوع نوره. ويجب على اللغة لكي تكون دالة أن تضوع بالنور الذي تحتويه. ولقد كان هذا الأساس اللساني والمنطقي أيضاً لليونان. فلنسجل،

من غير أن نستخلص أي نتيجة، هذا اللقاء بين الهيلينية القديمة والحكمة الإسلامية*.

سنحاول، بعد هذا التمهيد، أن نقترب أكثر فأكثر من التعريفات. ونبدأ بسؤالنا: ما هي لغة القرآن؟. فلننظر، بادئ ذي بدء، إلى الجواب الذي تعطيه العقيدة ويمكن لهذا الجواب أن يدون على النحو التالي:

اللغة القرآنية هي:

1- الصيغة التي وصلت بها الرسالة الإلهية. وهي الصيغة النهائية والإجمالية التي تم نقلها إلى البشر بوساطة الرسول محمد.

2- وإن هذه الصيغة صيغة لسانية. وهي تتطابق مع لهجة قريش.

وهكذا، يريد الإسلام أن يجدد، وأن يرسم (انظر كلمة "محدث" سورة /21/ آية /2/)، وأن يتمم تعاليم الديانتين التوحيديتين. ولذا، فهو لا يجعل من نفسه الاتصال الوحيد. فلقد كانت هناك أديان أخرى قبله.

*- سواء كان المقصود هنا هو اللقاء بين المصطلح اللغوي اليوناني أو الحضارة اليونانية وبين الحكمة الإسلامية، فإن هذا لاينفي الاختلاف بينهما على المستويين: مستوى المصطلح وما يقوم خلفه من مفاهيم، والمستوى الحضاري وما يملأ به هذه المفاهيم من معاني. فالحضارة الإسلامية حضارة نص، ولذا فقد كان الدرس اللغوي فيها سابقاً على الدرس البلاغي. وأما الحضارة اليونانية ووليدتها الغربية المعاصرة، فحضارة شخص، ولذا كان الدرس البلاغي فيها سابقاً على الدرس اللغوي. ولقد نعلم أن الدرس اللغوي قد سار في الحضارة الإسلامية مساراً يختلف عن مسار الدرس البلاغي في الحضارة اليونانية. فلقد نظر العرب في اللغة ونظامها والنص ونظامه، فارتقوا إلى نظام معرفي أعلى، صار فيه وجود الخلاق ضرورة لغوية. وأما اليونان، فقد نظروا إلى الشخص، ورأوا أن البلاغة هي السبيل الذي يحقق به الشخص القناعة فيما يقول، فظلوا بذلك في دائرة الشخص ولم يجردوا، وظلوا في دائرة المعطى والناتج ولم يرتقوا إلى فكرة الأنساق والنظم. (مترجم).

وكانت هذه الأديان تعبر بلغات أخرى بالضرورة. ذلك لأن الإسلام يعلّم أن اتصالات الله مع الإنسان إنما يجب أن تتم بلغة الشعب المتلقي. وهذا ما يدفع بالمرء لكي يسأل نفسه بأي لغة يفترض أن يكون عيسى قد كلم شعبه بالذات، وبأي لغة تلقى الرومان والبيزنطيون رسالة الله. أم كان عليهم أن يسمعوا اللغة التي كان الرسول ينقل بها. إنه سؤال لا حل له. وباختصار، يجب على قراءة القرآن أن تكون مسائلة، ومستفهمة، وإشكالية.

إن اللقاء بين نزول الوحي واللغة العربية قد وجد أسباب وجوده، من منظور عقدي، في الكيفيات الخاصة للهجة، وذلك كالبيان والتفصيل. فهما من خواص الفعالية في إيصال الرسالة. وقد كان أيضاً لقاء بين المطلق والتاريخي. ولم يكن اللقاء ليتم من غير أن يرتدي سمات التحدي. فالقرآن في الواقع يمثل تحدياً، ليس بموضوعه فقط، ولكن بصيغته التي تجعل منه الإمام المبين: "المبدأ الواضح"، كما تجعل منه "المرشد الذي يرشد بوضوح". وإن القرآن ليقدم نفسه بوصفه جزءاً من نموذج خالد أعلى، أي بوصفه "أم الكتاب" الذي يحفظه الله. ذلك لأن العقيدة قد انتهت إلى ترجيح أن القرآن ليس مخلوقاً وأنه وجد منذ الأبدية في حفظ الله.

وإذا كان ذلك كذلك، فماذا نلاحظ تاريخياً؟. إن الوحي ليعبر عن نفسه بلغة سهلة المرام، ولو لم يكن هذا هكذا لما كان له فعل حاسم على الشعوب. وإنه لسهل المرام بالنسبة إلى أناس نزل بينهم. وكان

هؤلاء الناس في غالبيتهم العظمى من محيط مكة، أي كانوا كذلك بشكل أساسي، ولكنهم لم يكونوا من القرشيين فقط. وكان هؤلاء القوم يعيشون هنا منذ عدة قرون، أي في المكان نفسه الذي مرَّ فيه إبراهيم لكي يقيم الكعبة. غير أن فورية المعنى والإدراك التي يتطلبها النقل ليست أمراً ميسوراً. إذ يوجد أيضاً، فلنكرر ذلك ثانية، جهد فكري وعقلي يتصل بسمة النقل الإرشادية والرمزية من جهة، كما توجد من جهة أخرى تغيرات دائمة في المستوى. ويستوحي اللسانيون هذه التغيرات من كلمة إنكليزية هي ***"Shifter"*** ، أي "الواصلات الكلامية" كما يقول السيميائيون. وهذه علامات دقيقة تجعل الخطاب يمر من صعيد إلى آخر.

إن التعبير القرآني لمليء بمثل هذه الإيحاءات التي أسميها، مستعملاً صورة أخرى، الإيحاءات "العامودية". وهي ليست فقط عامودية ومليئة بالاندفاع نحو التعالي ***La Transcendance****، ولكنها مليئة أيضاً، تلازمياً، بالمراجع المتجهة نحو العقل العملي والواقعية. وإن هذا الموقع ليعلو كلية على موقع الشعر الذي مهما كان واقعياً واستدعائياً، فإنه يتحرك في النهاية في إطار الشرود والمتخيل. وأما القرآن، فعلى الرغم من أسّه الواقعي والمختلط مع التطلع إلى التعالي، فإنه يولّد أثراً تعليمياً، أو يحدث صدمة نفسية يمكنها أن تذهب بالمرء نحو التغير الكلي. ولنا على

---

*- ***La Transcadance*** : يعني هذا المصطلح الفلسفي أحد أمرين:

1- سمة لما هو قائم خارج مبلغ خبرة البشر وتفكيرهم.

2- كينونة فوق الوجود المادي ومفارقة له. (مترجم).

ذلك دليل في عمر الذي سيصبح خليفة في المستقبل. فهو في شبابه لم يكن ما نسميه تقياً. فقد قرع مصادفة باب بيت حيث يوجد بعض الصحابة. وكان هؤلاء يقرأون سورة من القرآن، فسمع من خلال الباب بعض الأجزاء من الآيات. وكان عمر حتى اللحظة عنيفاً، وكان سلوكه لا يبعث على التقوى في بعض المرات، وإن كان مطبوعاً بقيم المغامرة السائدة آنئذ في الجزيرة العربية، غير أنه على الرغم من كل ذلك، قد أصبح المؤمن القوي الذي نعرفه*.

على الرغم إذن من السلطات التي جئنا على ذكرها، فإن الوحي القرآني كان يتم بلهجة قريش. وإن هذه لتعد من منظور فقه لغوي قريبة من لهجة الشعراء العرب قبل الوحي وبعده. ويمكن للمرء أن يزدري هذا التناظر. ولكن هذا التناظر كان من القوة إلى درجة أن الرسول قد رأى أن يدفع عن نفسه تهمة النظم أو تهمة الكهانة. وقد كان هذا هكذا لأن القرآن نفسه كان يعالج أحياناً مثل هذه الموضوعات، ويستخدم الصور نفسها **.

*- إن قصة إسلام عمر ذائعة مشهورة. وقد كان بإمكان بيرك أن يذكرها كاملة ليقف فيها على عناصرها الرئيسة ذات الصلة بالأثر القرآني على عمر، لا أن يختزلها فيشوهها. وإن الوقوف على الأثر لأمر معروف في نظريات التلقي، حيث تكون دلالة النص ليست فيما يقول فقط ولكن في نوعية لقاء النص بالمتلقي وفي درجة تأثيره عليه. ولعل خير من درس هذا الأمر هو "Jean - Louis Dufays" وذلك في كتابه: "stereotype et lecture"، حيث وقف فيه على أدق ما أنتجه علم القراءة والتلقي عند كل من ريفاتير، وجوس، وإيزر، وأمبرتو إيكو، وغيرهم ممن يمكن العودة إليهم، والاقتداء بهم في مثل هذه الدراسات التي ترصد علاقة النص بالمتلقي دلالياً، ولسانياً، وسيميولوجياً. (مترجم).

**- إنه ليدهشنا أن يعود بيرك إلى إثارة هذا. فالأمر قد تمت مناقشته آلاف المرات، ولم يخرج منه أحد بطائل. ولو أنه سار في بحثه وجهة أخرى نفذ فيها وعده في المقدمة لكان خيراً، وربما لأتى بجديد في الموضوع. ذلك لأن الحد الذي اقتصر في وقوفه عليه، قد-..

لنستمع إلى القرآن وهو يصف العاصفة مثلاً: إن التناغم المحاكي سيصور العنف المرعب الذي يحاصر الإنسان التائه في إعصار المادة. ولكن هل المقصود هو رحالة تائهون في العاصفة أم أن المقصود هو آثمون أضاعتهم جرائمهم؟.

" مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَ يُبْصِرُونَ * صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَرْجِعُونَ * أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ * يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ " سورة /**2**/ آية /***17-19***/

-.. تدنى في أدبيات المماحكة إلى درجة، لم يعد أحد يأبه له فيها. ثم إن الأمر قد انتهى بالنظر إلى القرآن على أنه ليس بقول شاعر ولا بقول كاهن. وقد استقر هذا. وإذا كان ذلك كذلك، فإنه لمن الأجدى على الباحث، وعلى البحث العلمي، أن يسير بنا خطوة إلى الأمام وراء هذا. ولعل الوعد الذي قطعه على نفسه بانجاز دراسة في الشعرية ***"La Poetique"*** هو المطلوب. وحينئذ كان يمكننا أن نرى عملاً لا يقل أهمية عما أنجزه جاكبسون في الشعر، أو تورورروف في القصة، أو باختين في الرواية. وإننا لنلحظ بعمق أن النص عند كل هؤلاء يُدرس لصالحه الخاص، ويصار إلى الوقوف على أدبيته.

وإننا لنجد المشهد نفسه ثانية في معلقة امرء القيس وعند الأعشى ميمون، ولكننا لن نجد الاندفاع نفسه ولا الإيجاز نسفه *. ولقد استدعى هذا الأمر أن يدافع الرسول عن نفسه، فهو ليس بشاعر. وإذا كان هناك من أثنى عليه وأطراه، فقد فعل ذلك خبثاً منه. ولذا، اضطر الرسول أن يكذب التشابه المشين الذي يقرنه بهؤلاء الأبطال الغامضين، والذين كانوا يشكلون، في الجزيرة العربية، عدداً كبيراً. ومن هنا، فقد كرس القرآن لهم سورة كاملة. وهي سورة تحمل اسمهم. غير أن الغريب في الأمر هو أن السورة التي يبلغ عدد أياتها المئتين، لم تشر إليهم إلا في الآيات الثلاث الأخيرة. فسرّاق الإشارات هؤلاء، تراهم : **"في كل واد يهيمون * وأنهم يقولون مالا يفعلون"** **.

---

*- تمنينا لو أن بيرك كان قد دلل على ما ذهب إليه بشواهد من الشعر محددة. فقد راجعنا الأمر عند الشاعرين و لم نستطع أن نقف على حقيقة هذه الإشارة. ولو أنه فعل فأبرز النص الشعري في مقابل النص القرآني، لقلنا عندئذ إن الأمر يستحق دراسة في التناص، تجعلنا نخرج منها بشيء مفيد. ذلك لأن اللاحق من القول قد يؤثر سلبا أو إيجابا في القول السابق. وهذا ما يعطي للقراءة وإعادتها بعدها التاريخاني. ونحن نقول لقد كان على بيرك أن يقوم بهذا الأمر وينجزه، فيذهب به إلى منتهاه، وأن يستفيد من دراسات مدرسة كونستانس الألمانية التي يقف آيزر وروبيرت ياوس على رأسها أو غيرها من المدارس. وإلا يكن ذلك، فما معنى القراءة أو إعادة القراءة في النقد الحديث؟ وما معناها إن لم تكن سبرا معرفيا لتواصل لغات الخطاب على اختلاف أنواعه وأجناسه؟ ومع ذلك، فإن تعزيز هذا المنحى والاشتغال به ليعد ضرورة من أجل أمر غير هذا. ذلك لأن الاشتغال به، قد يصل بنا إلى تأسيس نظرية في شعرية الخطاب العربي القديم وبنيته، تقوم على تأثر هذا الخطاب بإعادة القراءات التي تمت عليه على مر العصور. ولربما استطعنا أن نفسر أيضا كثيرا من الأمور من الوجهة اللغوية والنصوصية، وأن نرسم دوائرها الدلالية وتداخل حقولها أو تباعدها. وهكذا نرى أن بيرك قد أوجز إذ أشار، وكان يجب عليه أن يفصل ليحقق مقصود طرحه (مترجم).

**- سورة الشعراء. الآية /225-226/ (مترجم).

"**يقولون ما لا يفعلون**"، ألا ينفيهم هذا القول إلى دائرة المتخيـل؟ ولكن هـل يعد المتخيل منفى؟ يتم على وجه العموم تأويل هذه الحكمـة تـأويلاً سـلبياً، وقاسـياً إزاء الشـعراء. ولكنهـم إذا كـانوا يقولـون مـا لا يفعلـون، أفـلا يكـون لعـالمهم حقوقـاً بالنسبة إلى عـالم الفعـل؟. ثـم إن الرسول قد كان بعيداً عن احتقار الشعراء، كما كان له بـالفعل شـعراؤه المفضلون. وإنه ليروى أن فرقة من المسلمين في زمن الرسول، قد ضـاعت في الصحراء، وأشرفت على الهلاك عطشاً. وفجأة، رأى أحد الجنود بقعة خضراء: ربما كان ذلك نخلة. وإذ ذاك تذكر بيتاً لامرء القيس يذكـر فيـه أن هـذه العلامـة تـدل علـى النبـع. ويـروي البيـت لأصحابـه العطـاش. فيسرعون معتقدين بما اعتقد به هذا الشاعر قبل قرن من الزمان، ووجدوا مايبل أوارهم. وإن هذا الأمر ليعد معجزة شعرية على نحو من الأنحاء. ثم عندما عادوا ذهبوا يرون الرسول، ولما كانوا منفعلين بما جـرى، فقـد حدثـوه عن المشهد كله. ولكنه قال لهم: "أجل، سيحمل امرء القيس لـواء الشـعر في جهنم عالياً". أما ما يخصنا، فإننا نأمل أن يجد فيها شفعاء وأن يغفر له*.

---

*- جاءت هذه القصة في كتاب السيرة النبوية لابن كثير (تحقيق مصطفى عبد الواحد - دار إحيـاء التراث العربي - بلا تـاريخ - بيروت لبنـان-جـ /1/ ص /119/). وقـد رويـت علـى النحـو التالي: "بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ أقبل وفد من اليمن. فقالوا: يارسول الله، لقد أحيانا الله ببيتين من شعر امرئ القس. قال: وكيف ذاك؟. قالوا: أقبلنا نريدك، حتـى إذا كنا ببعض الطريق أخطأنا الطريق، فمكثنا ثلاثا لا نقدر على الماء، فتفرقنـا إلى أصـول طلـح وسَمُر ليموت كل منا في شجرة، فبينما نحن في آخر رمق إذا راكب يوضـع علـى بعـير، فلمـا رآه بعضنا قال والراكب يسمع:

ولما رأيت أن الشريعة همها ... وأن البياض عـن فرائصها رامي
تيممت العين التي عند ضارج ... يفيء عليها الظل عرمضها طامي

وإننا إذا نظرنا، فسنجد في القرآن أبياتاً من الشعر كاملة أو أنصاف أبيات تستجيب للنظم الذي وضع الخليل له أسسه فيما بعد. ولقد وجدنا ليس فقط مقاطع من الغنائية الطبيعية، ولكن أيضاً مقاطع من النظم المطرد. ولكن الأكثر شعرية بالنسبة إلى ذوقنا، ولم يستطع المعاصرون أن يجدوا تفسيراً له، إنما هو التركيب القرآني نفسه الذي يتفتت من طرف إلى آخر بإيقاع سجعي. وإن هذه الطريقة التي لم تكن نثراً ولا شعراً، كان المعاصرون يعرفونها ويمارسونها في بعض الأحيان. وإن هذا ليعني أن دهشتهم لم تأت من هذا الشكل في ذاته، فقد كان قس بن ساعدة وآخرون يعرفون أن يستخرجوا منه تنغيماً جميلاً، ولكنه كان الربط الجديد الذي أحدثه القرآن بين هذه الأشكال، بالإضافة إلى تأليفات أخرى. وإن ما اكتشفه العرب للمرة الأولى والأخيرة إنما كان "تدفقاً شفهياً" أو نفساً ينتظم في تدفق طويل، إلى جانب إيقاعات أكثر قصراً مفصلة على الآية ومجزأة بالسجع، كما اكتشفوا أيضاً أن الحفاظ على هذا أو تغييره إنما يتم من خلال السورة، وقد تبينوا تخصيص جرس الحركات وتوزيع المعنى من خلال كل ذلك. ومن هنا نشأت دهشة الوليد بن المغيرة الساذجة. فهو عند سمع سورة من سور القرآن صرخ قائلاً : "فوا الله ما منكم رجل أعرف بالأشعار مني ولا أعلم برجزه ولا

-.. فقال الراكب: ومن يقول هذا الشعر؟. وقد رأى ما بنا من الجهد، قلنا: امرء القيس بن حجر. قال: والله ما كذب، هذا ضارج عندكم. فنظرنا فإذا بينا وبين الماء نحوٌ من خمسين ذراعاً، فجبونا إليه على الركب، فإذا هو كما امرؤ القيس عليه العرمض يفي عليه الظلّ. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ذاك مذكور في الدنيا منسي في الآخرة، شريف في الدنيا خامل في الآخرة، بيده لواء الشعراء يقودهم إلى النار".

وقد روى ابن كثير حديثاً عن أبي هريرة (المرجع نفسه ص118) أن رسول الله قال: "امرؤ القيس صاحب لواء الشعراء إلى النار" (مترجم)

بقصيده مني ولا بأشعار الجن، وا لله ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، ووا لله إن لقوله الذي يقوله حلاوة. وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليعلو ولا يعلى، وإنه ليحطم ما تحته."*

وإذا استخدمنا مصطلح زراعة الواحة الصحراوية، فيمكننا أن نقول انظروا إلى وصف جيد لتأثيرات السجع القرآني. وإنها لتأثيرات من غير ريب. ولكننا لن نكون مسلحين بأسبابها (جزئياً) لكي نقرر فيها ذلك إلا إذا قامت عدة دراسات مختصة تتراوح بين علم الدلالة وعلم وظائف الأصوات وساهمت بإعطاء بيان عن هذه الفقرات الهامة. ومن ذلك مثلاً، نجد سورة "العاديات":

وَالعَادِيَاتِ ضَبْحاً

*** فَالمُورِيَاتِ قَدْحاً**

*** فَالمُغِيرَاتِ صُبْحاً**

*** فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعاً**

*** فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعاً**

*** إِنَّ الإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ**

*** وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ**

---

*- أخرجه ابن جرير عن عكرمة، كما في التفسير لابن كثير (جـ /4/ ص /443/) (مترجم).

* وَإِنَّهُ لِحُبِّ الخَيْرِ لَشَدِيدٌ

* أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي القُبُورِ

* وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ

* إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ*

إن معظم الترجمات قد سببت لمؤلفيها هلعاً كبيراً، إذ حاول هؤلاء القبض على المعنى في العربية، وإعطاء ما يحمله من تلوينات دلالية ما أمكنهم إلى ذلك سبيلاً. وإني لأعترف أني قد أعطيت لنفسي هلعاً إضافياً، إذ حاولت أن أكتب شيئاً يستطيع المرء أن يقرأه بصوت مرتفع. وقد فعلت ذلك غير مدع أني أنافس الأصل.

فمن يسمع هذه المقاطع الباهرة، ومقاطع أخرى كثيرة، هادئة في مظهرها، ومهيبة أو مشرقة في مجرى الكتاب، فسيكون انطباعه، اليوم، بأنه يسمع شعراً ... شعراً عربياً بأرقى معاني المصطلح. نقول هذاالأن العرب بعد الحرب العالمية الأولى لم يعودوا يطابقون بين الشعر والنظم. وإنهم ليفعلون ذلك كما فعله الغربيون منذ نهاية القرن التاسع عشر. وقد رأوا في الشعر وخاصة اليوم، تلك الألعاب القائمة بين الصوت والإيقاع، ووقفوا على التعاقب، وعلى المطلق والمحدود. وهذه كلها أمور حاول هولدرلان أن يعرف بها منذ زمن طويل.

*

*   *

ثمة شاعر جاهلي كبير، مثل لبيد بن ربيعة قد أحس بنفسه أن الشكل الجديد للرسالة قد تجاوزه، كما تجاوزه مضمونها. فتوقف إذ ذاك عن كتابة الشعر. وكذلك كابد معاصروه، مثله، تحدي اللغة الجديدة. فقد كان الموضوع الرئيس للشعر القديم هو الوقوف على الأطلال. فالشاعر يقوم برحلة طويلة مستقلاً ناقته، حتى يصل إلى المكان الذي أحب فيه. فيقف لكي يبكي. وإننا لنرى خير مثل لهذا الأمر معلقة أمرء القيس: "قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل". فالصحراء تتسع في المحيط على مد النظر: وإن الفراغ ليضاعف الغياب. ولقد تنتج الصدمة من نفي مضاعف، فينبثق عن هذا كمال القصيدة. وإن هذا النفي المضاعف سيعود جذعة في العبارة الدينية للتوحيد: "لا إله إلا الله". كما سينبثق تأكيد إيجابي يحمل الكثافة البلاغية نفسها: إنه تأكيد وحدانية الألوهية، والصرخة العظمى، والشعلة الميتافيزيقية الراقية. وإذا كان لا ينتج عن تداخل الصدمتين، بالنسبة إلى الشعراء، سوى إثارة في الطبيعة والجسد، فإن القرآن يبدع كوناً جديداً يتمثل في الإيمان، الذي كان عليه فضلاً عن ذلك أن يثوّر العالم. وإن هذه القوة الخارقة القائمة في الكلمة الموحاة،

كانت تعد صعبة على التحليل بالأدوات القاعدية لذلك الزمان، ولذا فقد وصفت بتأثيراتها. غير أنها اتخذت في العقيدة اسماً هو "الإعجاز". ويمكننا أن نترجمه بالفرنسية إلى "inimitabilite – اللامحاكاة" أو "insuperabilite" ونلاحظ أنها كلمات ثقيلة ...

لم تلد هذه النظرية وحيدة. فلقد احتاجت إلى زمن لكي تقوم، شأنها في ذلك شأن مثيلاتها. وقد وقف بعض المناقضين مناهضاً لها. ولذا فإنها لم تفصح عن نفسها تماماً إلا في منتصف القرن الثالث، ولم تأخذ شكلها النهائي إلا في منتصف القرن الرابع للهجرة، أي في نهاية القرن التاسع (بداية القرن العاشر الميلادي). ثم كان تتويجها في مؤلفات الباقلاني، الذي توفي في عام 1013، أي في بداية القرن الحادي عشر. وقد كانت هذه النظرية نظيرة لنظرية "التجسيد"، والتي كانت ترى أن القرآن لم يخلق قط، وأنه لا يعد إذن موضوعاً في التاريخ. ذلك لأنه من غير بداية، وخالد، وهو على الطبيعة. وقد كان لهذه النظرية أعداؤها. فقد عاب هؤلاء عليها، بحرية تفاجئنا اليوم، وجود مظاهر غير منسجمة مع النص القرآني. وقد حاول عدد من الشعراء والكتاب أن يعارضوا القرآن، راغبين أن يضعوا أفضل منه، أو أن يأتوا بمثله. ولكنهم فشلوا جميعاً في نظر الجمهور. وقد اعترض بعض النقاد ممن قالوا: "كيف يمكن لنص خالد أن يستخدم أيماناً، وأن يستعمل قسماً، بل أن يتخذ

إشارات ذات مظهر "أرواحي **Animiste**"؟ *. وليس طبيعياً أن يقسم الله على هذه الشاكلة، وأن يصنع من النجوم والليل أيماناً. ذلك لأن هذه المخلوقات أشباه آلهة وثنية ...". ولقد تناول هؤلاء، على طريقتهم، هذا الموضوع الإيصالي، وتكلموا فيه عن الجواهر، وعن الخالد، وعن الزمن. وهذه أمور كنت قد لامستها من قبل بشكل موجز.

ومهما يكن من أمر، فإن الإعجاز، أي مفهوم استحالة المحاكاة، قد انتصر عقيدة بقلم الباقلاني الذي ذكرته، أو بقلم عالم اللاهوت الكبير الرازي. فقد كان من عادة هذا أن يذكر، ناظراً إلى الماضي، شهادات الإعجاب التي كان المعاصرون يتلفظون بها عن النص في زمن الوحي. وسيكون من التناقض أن ينكر المرء أن القرآن، وهو الذي نزل خلال عشرين سنة مقطعاً منجماً، ثم جمع بعد ذلك بعشرين سنة، قد فرض نفسه بشكل فريد جداً، مع أن هذا الشكل لم يكن كيفياً.

*

*　　　*

*- أرواحي: مذهب حيوية المادة (الاعتقاد بأن النفس هي مبدأ الفكر والحياة العضوية في وقت واحد". عن "المنهل"، (مترجم).

وعندما أتكلم هكذا، فإني أقتصد الصفات. وإن هـذا ليعـد قليـلاً من غير ريب في نظر المؤمنين. ولكن يجب على العمـل العلمـي أن يظهـر نفسه بمظهر إقتصادي. فلنسرع بالدخول إذن إلى فصل أكـثر شـدة، إنـه فصل في اللغة القرآنية ذاتها. ذلك لأن هذه اللغة هي الـتي شـغلت معظـم البلاغيين والنحاة العرب. فهؤلاء لم يتوقفوا عن الإعجـاب بهـا، كمـا لم يتوقفوا، وإن كان من غير طائل، عن محاولة إيجـاد الأسـباب لإعجـابهم. فثمة واحد من أقدر المفكرين في سبتا *، هو عياد. وإننـا لنجـد أنه لم يتجـاوز قـط في كتابـه "الشـفاء" الاسـهاب البلاغـي والتحليـل اللفظـي. وبالطبع، فإنه، والآخرون مثله، يستخرجون الموضوعـات المشـتركة مـن السور. وإننا لنقدر تلك الإشارات إلى الغيب، كما نقـدر اختـلاط السـر الخفي بالواقعية التي يبرزها القرآن في كل لحظة. وإننا لنعظم أيضاً صعوده في مدارج الماضي. وإن هـذا التقديـر ليتوجـه إلى المضـامين، كمـا يتوجـه كذلك إلى المعرفة الموسوعية الافتراضية أو الفعلية للنص: غير أن كل هـذا يعد أمراً خارجاً، في النتيجة عن موضوعنا.

ولقد أعجب عيـاد أيضـاً باستحالة تغيـير التعبـير بالنسـبة إلى أي فكرة قرآنية، ولو أخذت مصادفة. حاولوا أن تفعلوا ذلك وستجدون أن الأمر مستحيـل تقريباً. ولقد أخذ عياد بيـتين من الشعر لرؤبـة بن عجاج

*- مدينة من المدن المغربية التي تحتلها اسبانيا وليست مدينة اسبانية في الساحل الأفريقي كمـا تقول الأطالس (مترجم).

مثلاً. وهو شاعر غني بمعرفته اللفظية: لقد تصرف وحده بثلث اللغة العربية. ومع ذلك، فإن المرء ليقدر إرادياً أن يستبدل مفاصل كاملة من أبيات من غير أن يتغير المعنى. بينما نجد أن هذا الأمر مستحيل مع القرآن. ولكن هذا التوجه لن يذهب بعيداً، وكثرة كثيرة من الألغاز تبقى من غير حل. وإننا لنعتقد أن التقدم الحالي والذي سيأتي في العلوم اللسانية للبلاغة، وللشعرية، وللسيميولوجيا يسمح باستشفاف بعض الإمكانات في التحليل تكون قادرة على كشف خواص النص القرآني. وما دمنا لا نملك ما هو أفضل، فلنتابع الوصف*.

إن هذه اللغة، مثلاً، عربية إلى درجة عالية، وهي عربية شرعاً، وإنها لعربية أيضاً باختيار إلهي. وهي تحتوي، كما يرى المؤمنون، على خمسين لهجة (من لهجات هذه القبيلة وتلك، غير كلام قريش الذي تم التأكيد عليه أثناء جمع القرآن في زمن عثمان). وإننا لنجد فيه ليس فقط

---

*- لقد شهدت العلوم الإنسانية والسيميولوجية، منذ بداية هذا القرن، تطوراً عظيماً، بدءاً من سوسير وبيرس وانتهاء بتشومسكي وإيكو وغيرهما. وإني لأعتقد أن المجالات التي جاء بيرك على ذكرها، قد أصبحت ناضجة بما فيه الكفاية، بحيث كان يمكن لباحث مثله أن يستعين بها. ولكنه قد يعترض بأنه ليس من أهل الاختصاص. وهنا نتساءل لماذا غامر إذن بـ "إعادة قراءة القرآن"، ولماذا دخل هذا المدخل اللغوي؟. وإننا لنرى أن هذه الملاحظة، لوجاهتها، تقلل من قيمة الكتاب العلمية، ولكنها مع ذلك لا تلغي قيمة بعض الآراء الهامة المثارة فيه. ويبقى هذا العمل، بالمقارنة مع أعمال كتبت بالعربية لنصر حامد أبو زيد مثلاً، أعلى مقاما في باب العلم، لأنه اتخذ طابع العلم بالفعل وقدم برهانه على ذلك، و لم يتخذ الطابع الأيديولوجي الرث. ولأنه مدرك للمجالات التي يجب أن تستخدم في البحث ليكون البحث أكثر تقدماً، وذلك خلافاً لنصر حامد أبو زيد، الذي لا يعرف عن هذه الأمور شيئاً، ومع ذلك فهو يملك ادعاء كبيراً لا يوازيه في سقمه سوى الغش العلمي الذي يمارسه (مترجم).

إشارات آتية من القبائل العربية الأخرى، ولكننا نجد فيه أيضاً لغات مجاورة مثل المصرية الشعبية، والفارسية، والغيزية (إحدى اللغات السامية التي كانت مستعملة في الحبشة - "مترجم")، واليونانية*.

---

*- من الواضح أن بيرك لا يفرق بين مفهوم اللغة ومفهوم اللفظ لسانياً. ولذا، فهو يستعمل كلمة اللغات بمعنى الألفاظ. ومع ذلك، فإننا نرى من منظور لساني أن اللغة ليست هي حاصل الألفاظ المستخدمة فيها، وإنما هي نظام من القواعد المتناهية والقادرة على توليد جمل غير متناهية. وإذا كان هذا هو تعريفها، فقد كان من واجب بيرك، إن لم يكن قصده الألفاظ، أن يدلل على وجود أنظمة قاعدية في القرآن لم تكن آنذاك موجودة في النظام القاعدي للعربية وجاءته من اللغات التي إليها أشار.

وأما إذا كان قصده الألفاظ وليس اللغات، فقد اعتنى اللسانيون أيضاً بهذه الظاهرة. ورأوا أن هوية الألفاظ: صوتاً، وصيغة، ودلالة لا تكون بانتماءاتها إلى منشئها، ولكنها تكون بكيفيات استعمالها، وطرق أدائها، وأشكال تجليها في الأنظمة اللغوية التي استعارتها. ألا وإن انتقال الألفاظ من لغة إلى لغة ليغير في ذات الألفاظ: صوتاً، وصيغة، ودلالة. ذلك لأن الاستعمال يعدل فيها بما يتفق مع النظام اللغوي الذي يستقبلها. وإن أكثر ما يكون ذلك في المجال الدلالي، إن لم تكن الألفاظ تنتمي إلى طبقة المصطلحات، حيث يكون التعديل صوتاً وصيغة، على وجه الخصوص. ويكون دلالة في بعض الأحيان على نحو جزئي. وإنه لمن أجل هذا يقال في تعريف اللغة أيضاً: اللغة هي استعمالها، واللفظ هو استعماله ضمن النظام اللغوي المستعمِل له. ولذا يمكننا أن نقول بالاستناد إلى هذا المفهوم إن الألفاظ المستعارة تكف عن أن تكون كذلك، وتعد من ألفاظ اللغة المستعيرة نفسها، ما دامت اللغة تستعملها وفق منظومتها القاعدية. ومن هنا، فإن استعمال كاتب من الكتاب للفظ أو لكم من الألفاظ الأجنبية وفق النظام القاعدي للغته الأم، لا يعني أنه بسبب استعماله هذا قد كتب بلغة أجنبية. وإن الأقرب إلى الصواب، في مثل هذه الحالة، أن يقال إن الألفاظ المستعملة في مكتوبه هي ألفاظ تنتمي إلى لغته مادام استعماله لها قد تم إنجازاً وفق النظام القاعدي للغته. وإن هذا المنظور ليشمل القرآن

في استعماله لبعض الألفاظ غير العربية. وإننا لنرى أنه يتطابق تماماً مع المفهوم اللساني لهذا الأمر حين يؤكد قائلاً:

"**إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون**" (يوسف – 2)

"**وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً**" (الشورى – 7)

"**وهذا كتاب مصدق، لساناً عربياً، لينذر الذين ظلموا**" (الأحقاف –12).

"**قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلهم يتقون**" (الزمر –28).

" **كتاب فصلت آياته، قرآناً عربياً، لقوم يعلمون**" (فصلت – 3).

"**لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين**"(النحل– 103).

"**لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين**" (الشعراء –195).

ومن الواضح أن بيرك لا يغيب عنه المفهوم اللساني للغة، كما لا يغيب عنه أن الآيات التي ذكرناها تعزز هذا المفهوم. فهي، حين تذكر اللسان، تربط بين أمرين: اللغة بوصفها نظاماً، والكلام بوصفه أداء وبياناً. وهذا ما ينضوي تحته فهم سوسير نفسه "للسان". ثم إن بعض هذه الآيات ليشير مرة إلى اللسان من خلال النظام العربي للغة، وبعضها الآخر يشير إلى الكلام الذي عبر القرآن فيه عن نفسه بوصفه انجازاً لهذا النظام. ولعل الآية: "لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين"، هي من أكثر الآيات إيضاحاً لهذا الأمر. وإنه لمن المفيد أن نقول أيضاً إن القرآن لم يذكر مرة واحدة في كل آياته أن كل ألفاظه المستعملة فيه عربية. ومن هنا يتجه بنا الإدراك إلى أن تأكيده إنما يخص النظام والأداء، أو اللغة والكلام.

وإذا كان ذلك كذلك، فلنا أن نتساءل عن مقاصد بيرك إذ ذهب لهذه الحقيقة العلمية متجاهلاً. ولكي نجيب على تساؤلنا، لانجد خيراً من ذكر فرضيتين غير علميتين، كثيراً ما استخدمتا في السجال الدائر حول هذه النقطة بغية الطعن في القرآن:

1– الفرضية الأولى: وترى أن القرآن لو كان من مصدر إلهي لما وقع في التناقض. إذ كيف يخبر الله عنه أنه بلسان عربي مبين، وتكون لغته غير عربية في الوقت نفسه؟

2- الفرضية الثانية: وترى أن القرآن يحيل بنفسه، عبر هذه الآيات إلى النقاء اللغوي المستند إلى النقاء العرقي.

ونلاحظ أننا إذا كنا قد ناقشنا بيرك فهمه اللغوي من منظور لساني، فإن الفرضية الأولى لتتجاوز في مراميها مشكل اللغة إلى غاية يكون مدار الأمر فيها هو التشكيك في المصدر الإلهي للقرآن. ولما كانت هذه الغاية قد طرحت قديماً، في زمن نزول الوحي، فقد حمل القرآن نفسه رداً عليها فقال: "أفلا يتدبرون القرآن! ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً" (النساء - 82).

وأما إثارة الفرضية الثانية، فترمي إلى تصنيف الإسلام في إطار النظريات العرقية ذات البعد الفاشي والنازي. ولقد نعلم أن هذا التركيز قد تطور اليوم إلى إلحاق تهمة الإرهاب بالإسلام. وللبيان نقول: إنّ نظرية النقاء اللغوي المستندة إلى النقاء العرقي لا تعد من العلم في شيء. وإن الإسلام قد حمل رده على غاياتها البعيدة. فقد كان ديناً إنسانياً لا عرقياً، وكان ديناً أممياً لا عصبياً. وإنه ليحمل كذلك رده اليوم على تهمة الإرهاب بكشف الإرهاب الدولي الذي تمارسه أمريكا تحت غطاء النظام العالمي الجديد، والذي تمارسه صنيعتها اسرائيل باسم عملية السلام، تغطية لاحتلال الأرض، واستمراراً للقتل والاضطهاد.

وإذا فككنا كلام بيرك على ضوء هاتين الفرضيتين، فسنجد أنه يريد طعناً في القرآن من طرف خفي. وإذا كان هذا هو مقصده، فلا يسعنا إلا أن نقول أسفين: إن الناتج العلمي لهذا المقصد يخرج به عن غاية العلم وقيمه ليدخل به في إطار المماحكة الضحلة والسجال غير العلمي، لكي لا نقول المضحك والسخيف (مترجم).

ولقد سمى القواعديون هذا تعدد المعاني. وإن السيوطي ليلهو في فصل عسير بتعدادها. ونجد من ذلك مثلاً أنه يستخرج للمصطلح "هدى" سبعة عشر معنى بأمثلة مدعمة. وقد كان هذا هو الشأن بالنسبة إلى كلمات مثل "السور"، و"الرحمة"، و"الفطرة"، إلى آخره. وإنه ليصل أحياناً، سابقاً في ذلك علم البلاغة المعاصر سبقاً مدهشاً، إلى التمييز بين ما نميزه نحن بين: المعنى الذاتي للكلمة ومعانيها الإيحائية.

نقول ذلك، لأننا نعلم اليوم أن تعبيرية جملة من الجمل، أو كلمة من الكلمات، لم تصنع فقط من معناها، ولكن أيضاً من إيحاءاتها ومن إزالة تسوياتها الدلالية: وإن هذا ما يجعل الترجمة صعبة، بل مستحيلة.

وإذا كان القرآن يحتوي من الغريب أقل مما يحتويه الشعر، إلا أنه توجد فيه بعض الألفاظ المثيرة للفضول، والتي يضطر المعاصرون إلى شرحها. وإن التقاليد لتبتغي لكي يتم فهمها، أن يلجأ المرء في أغلب الأحيان إلى التأويلات المنسوبة إلى ابن عباس عم الرسول. ولكن هذا لا يضر بالمظهر العام للبساطة والوضوح الذي يسود في القرآن. ثم إنها تترك انطباعاً بقضاء متناقض بين من نوع الكلام العادي الذي يتصل اتصالاً كبيراً بالأدوات، وذلك على الرغم من عمق المعنى وتعقيده. وإن هذا ليصدر، كما هو بدهي، عن الإعجاز كما سبق لنا أن وصفناه. وإننا لن نجد تضاداً من هذا الجنس إلا نادراً عند أفضل الكتاب، بل عند كبار شعراء اللغة.

لقد وجد الكثير من هؤلاء في زمن الرسـول. وكـان محمـد الـذي غذاه الشعر ككل مواطنيه، يقيـم الفصـل بـين هـذا وذاك، بـين الأعمـال الأدبية والقرآن. وذلك لأنه كان قد تحدى من يحيط بـه أن يـأتوا "بعشـر سور من مثله". وهذا يعني أنه كان على وعي بتفوق النص الذي يرسـله. ومع ذلك، فقد عرف قس بن ساعدة، وإنه كان يقدر هذا الحكيم. كمـا كان يرى في قيـس بـن عـاصم، مؤلفـاً لأبيـات في الحكمـة، (سـيد أهـل الوبر). وقد كان بإمكانه أن يلتقي الأعشى الجوال، ودريد المقدام، وأميـة بـن أبـي الصلـت، الشـاذ والكـبريتي. ولقـد أحـب أن يعـرف عنـترة الرومانطيقي. واستخدم حسان بن ثـابت في الدعايـة، وكـان يجلـه. وثمـة احتمال بأنه التقى لبيداً وأحبه. ولكنه كان على وعي والكل يشترك معـه في هذا، أن بين هذه القصائد الغنائية لكل هؤلاء المنشدين، ثمة تسبيحة قد أخذت ترتفع، وكانت أكثر قوة وأكثر نقاء.

*

* *

يستخدم الفعــل "**ذرى**" "**يـذري**" في اللغـة العامـة. وإنـه لا يـزال يستخدم اليـوم في المغـرب لكـي يعـني "Vanner – ذرى". وإن مــذراة الذري لا تزال تسمى هناك "المذرى". ويعد الجمع "ذاريات" واحـداً مـن جموع اسم الفاعل والمفعـول. ولقـد أنـزل بفقهـاء العربيـة أكـبر معانـاة، وكذلك كان الشأن بالنسـبة إلى المـترجمين. ذلـك لأنهـم كـانوا يسـألون أنفسهم إلى أي شيء يشير هذا. فلقـد كـان الأمـر لغـزاً قاعديـاً صغـيراً. وفكرت أخيراً أن أقترح شرحاً، فأقول إنه "مصدر"، أي أن أقول إنه اسم فعلي قديم الشكل. وإنه ليعني بكل بساطة "ذرى". وإننا لنجد هذا النوع من الأسماء الفعلية في كثير من نصوص الشعر قبل الإسلام.

فلنسمع إذن إلى السورة /51/ "الذاريات":

بسم الله الرحمن الرحيم

وَالذَّارِيَاتِ ذَرْواً

*** فَالحَامِلاتِ وِقْراً**

*** فَالجَارِيَاتِ يُسْراً**

*** فَالمُقَسِّمَاتِ أَمْراً**

*** إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ**

*** وإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ**

* وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الحُبُكِ

* إِنَّكُم لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ

* يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ

* قُتِلَ الخَرَّاصُونَ

* الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ

* يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ * يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ *

وإذا ما نظرنا في القرآن إلى لهجة قريش أو إلى لهجة الشعراء العرب، فسنجد أنها ترتقي إذ تصير لغة فيه. ومهما كان الأمر، فإن نسق الدخول الذي استخدمه الإيصال النبوي قد تبلور في نسق لساني، تفاخم في تناغم مع النسق الأعلى. ولقد كانت قريش تستطيع أن تعرف فيه كلماته، وعباراته الاصطلاحية، ومواصفاته الشعرية. ولكن هذا كله كان متغير الوجه تقريباً. وفي الحقيقة إن القرآن كلام قريش، ولكنه كلام دون بلغة أخرى.

وإني لأستعيد هنا تمييزاً بين اللغة والكلام تعود فكرته الأولى إلى سوسير، وإن كان هو نفسه لم يصنع منه استخداماً عظيماً. غير أنه يبدو مع ذلك ملائماً. فاللغة تعني النسق (النظام) الكلامي: وإنه ليعني تداولياً، ما تتكلم به مجموعة لسانية خلال فترة زمنية طويلة. ويمكن القول بشكل

أكثر عمقاً، إنه اللهجة بمقدار ما تقوم هذه على بنى لسانية، مرتبطة هي نفسها بدورات اجتماعية طويلة. وإذا كانت الفرضية صحيحة كما أعتقد، فيمكننا أن نقول إن ما ينبثق، في القرآن، بالفعل عن كلام قريش أو عن أسلوب شعري متواضع عليه، إنما يخرج ثانية في حالة ظرفية للكلام. بينما تصدر السمات المتعلقة باللغة القرآنية (الإيحاءات المتعددة المعاني، والأسلوب الخاص) عن نسق يعرف الإيمان فيه قيماً علوية. وكان الإحساس بالوحي الذي يحدث هذا الانزياح النموذجي كما لو أنه يدشن لغة على غير مثال. ولقد تم تحديده في اللحظة نفسها على هذا الأساس، أي تم تحديده بوصفه إعجازاً. وإذ نتجت الصدمة هكذا، فقد تركت أثراً على تعاقب أجيال من المؤمنين. وما زال هذا الأثر مستمراً إلى اليوم. وليس ذلك من غير أن يتيح الفرصة لتدبيرات علم الأصول وفقه اللغة الإسلاميين.

ولكن ، ليس ثمة حاجة للمرء أن يكون مسلماً لكي يكون سريع التأثر بالجمال الفريد لهذا النص، وبكماله، وبقيمته العالمية.

الخاتمة

تبشر اليوم بضعة ملايين من البشر بالإسلام. فهو دين يعود تاريخه إلى أربعة عشر قرناً. وإن مثل هذا الاتساع وذلك الامتداد التاريخي، ليستلزم بعض التنويعات في تأويل العقائد، وخاصة في تأويل القوانين. وسيكون من الإيهام ادعاء الخوف من هذه الثروة بينما لا يمكن لهذا الأمر أن يكون سوى تبسيط يفوق حد الإنسانية. فالمقصود هو المنفعة الحية، المتوحدة والمتباينة في الوقت نفسه، حيث يرجِّح التعلق بالينابيع، والشعور بالأصالة إرادة متصاعدة للتأقلم مع المسيرة العامة للعالم المحيط.

ويمكن لوثيقة واحدة، من غير خطأ في الطبيعة، وفي المناخ، وفي درجات التناسب أن تقدم نوعاً من أعظم أنواع القواسم المشتركة لهذا الواقع الكوكبي: إنها القرآن. وقد حاولت الصفحات السابقة أن تدركه. وإنه لكتاب مُؤَسِّس، وعمود من الكلام يصعد من عمق الأزمنة، وبيان يهتز بالصور، وبالأخلاق، والسلوك. وإنه فوق ذلك كله، ليعد كتاباً روحياً في نظر المؤمنين. فقد كوّن ولا يزال يكوّن بالنسبة إلى مجموع المسلمين في كل الأزمنة، وفي كل البلدان وعياً واقعياً ملازماً للهوية الجماعية.

*

* *

إن التأملات، المطروحة في هذه الصفحات وإن كانت قد انبثقت عن كائن غير مسلم، وعن علماني، وتمت معالجتها من غير مجاملة، فقد وهبت لإيمان المؤمنين النصيب الضروري لمقاربة النص. ألا وإن على الموضوعية أن تأخذ في تقديرها هذا الإيمان، وإلا يكن ذلك فستقع في الخطأ. وإنها ستجد فيه أيضاً، وبشكل سلبي، ضمانة ضد الأخطاء أو ضمانة ضد تعسف التفسير.

وهكذا، فإن ما نسميه نسخة القرآن لا تتضمن سوى تغيرات طفيفة، وذلك بالنسبة إلى نسخ أخرى، نادرة وجزئية. فالإسلام يعتمدها بشهادة جامعة. ولذا، فإن عشرات المذاهب التي تصارعت على الشرعية طوال عدة قرون لم تعد إلى هذه النسخة لتشك في صحتها. وإن مثل هذا الإثبات ليقضي على الاعتراض باليأس. ومع ذلك فقد وجد بعض النقاد الشكاكين الذين استلبتهم نماذج ثقافية أخرى، فأرادوا أن يجعلوا تاريخ جمع النص متأخراً قرناً أو قرنين عن اليوم الذي وقع فيه. ولقد ذهبوا مذهباً جعلهم لا يرون في هذا الأمر سوى علم لأسباب الارتداد إلى الماضي. وإننا لنرى في هذا تحويلاً لأطروحة كان J. schacht قد بالغ فيها سابقاً إذ تكلم عن مادة الحديث. كما نرى أن هؤلاء قد دفعوا بهذه الأطروحة إلى حد لا سند له.

وربما تكون الصفحات السابقة قد أقنعت القارئ بأننا لا نشاطر هذه التأملات رؤيتها. وإنه ليبدو لنا أن نقد المعطيات التقليدية يستطيع أن يحمل مع التحليل المتجدد للنص نفسه إضاءة كافية لتفسير يكون في خدمة إسلام التقدم.

إسلام "التقدم"، لماذا؟. لأنه إسلام الديمومة*.

---

*– على الرغم من المحاولة التي يريد بيرك أن يبدو من خلالها موضوعياً، وربما منحازاً إلى الإسلام، إلا أنه يريد من الإسلام، في الوقت نفسه، أن يكون متسقاً مع رؤيته هو، أي مع متصوراته ومفاهيمه الغربية: فما يجري هناك، يجب أن يجري هنا وفق نفس المفاهيم والمتصورات، وكأن التاريخ بنية خطية واحدة. فلكي يكون مجتمع إنساني، يجب أن–..

تتكرر فيه هذه البنية الواحدة والوحيدة. وهذه مصادرة تنقضها بنى المجتمعات وتنوعاتها.

ولقد غدت فكرة التقدم من منذ منشئها، على صعيد آخر، لما فيها من بريق جذاب، سنداً داعئياً وسحرياً. ولذا سارعت كل الإيديولوجيات الكبرى إلى تبنيها، بما في ذلك الماركسية، مع أن مفهوم التقدم من حيث هو قيمة وفعل اقتصادي، يعد واحداً من مصطلحات البرجوازية الصناعية الناهضة في عصر الأنوار، وهو بهذا يعد واحداً من المصطلحات الأكثر تناقضاً مع الماركسية نفسها لأن تحققه الاقتصادي في الواقع يتم بمعزل عن الشرط الاجتماعي الذي يوجد فيه باسم عقلانية اجتماعية تلغى فيها القيم الاجتماعية لصالح أكبر قدر ممكن من التطور الاقتصادي.

وبتعبير آخر يمكننا أن نقول إن بيرك (وأركون في بعض كتاباته ليس عن هذا ببعيد) إذ يستعمل كلمة مفتاحية مثل "التقدم"، ليشكل معيار علاقة الغربي وشرط تعامله مع الآخر غير الغربي. وإنه بهذا ليريد إسلاماً غربياً في طريقة بنائه لنفسه مستقبلاً، أو لنقل إنه يريد غرباً يوطد نفسه في كينونة الإسلام، عن طريق تغيير الإسلام لشروط وجوده نفسها واستمراره، وذلك بإخضاعه إلى الشرط الاقتصادي من جهة، وبإحداث تغيير عقلاني في المجتمع من جهة أخرى. فهذان أساسان يقوم عليهما مفهوم التقدم. ولكن هذا في الوقت الحالي لم يعد كافياً، فقد صارت فكرة التقدم تعني الاستسلام الكلي والتخلي الكلي عن أي إمكان ذاتي في الانتاج لصالح الوضع "مابعد الصناعي" الذي تمثل فيه أمريكا أقصى مدى للتقدم الرأسمالي، كما يعني أيضاً التسليم الكلي والتخلي الكلي لصالح عقلانية صار العقل فيها مجرد عارف لمجموعة من التقانات التي تهدف إلى أقلمة الإنسان مع النظام (الأمر) العالمي الأمريكي الجديد.

وإذا كان هذا المصطلح يثير الريبة لدينا، فإنه ليحدث هذا الأثر عند أكثر من كاتب ومفكر في الغرب نفسه. ولقد جاء في قاموس الفلسفة - منشورات مارابو، /**1972**/، جـ /**3**/ ص /**550**/ (باريس) ما يلي: "إن مفهوم التقدم ملتبس فكرياً. وإنه لا يصلح أن يكون متصوراً لأي خطاب متماسك. فهو يقضي بتطابق تتابع العصور مع هرميتها، مهما كان الميدان الذي يستخدم فيه. وإذا لم يكن التقدم سوى إمكان بين إمكانات أخرى، فإن تقريره ليعد أمراً قسرياً. ولكنه إذا كان ضرورياً، فإنه لن يكون إلا الوجه المعكوس لمشروع يتحقق من خلال الصيرورة الإنسانية. وأما ما يتعلق بمعرفة إذا كان التقدم واقعياً، أو بمعرفة إلى أين يتجه، فإن أحداً لا يستطيع أن يقول في ذلك شيئاً. ثم ماذا سنربح إذا سمينا التاريخ "تقدماً"؟".

ومع ذلك، فإننا إذا كنا نرفض مقتضيات تحقق هذا المصطلح، إلا أننا لا نرفض أن يصار إلى تطور المجتمعات الإسلامية وفق شروطها الذاتية التي تتناغم مع عقيدتها (مترجم).

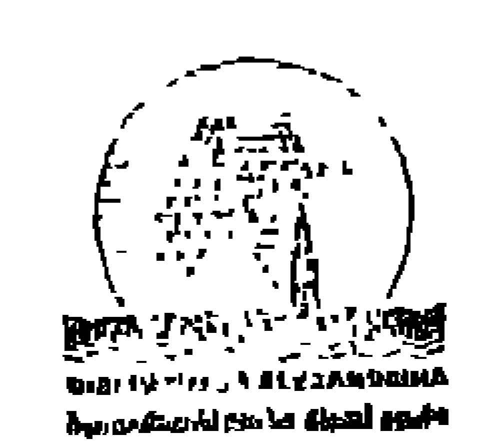
وإذا كـان ثمـة سمـة أدهشـتنا في الرسـالة القرآنيـة، فذلـك يتجلـى في الانفتاح الذي تمارسه على زمن العالم باسم أصالة مستمدة من العـالم الآخـر. وإنها إذ تكون صالحة بوصفها كذلك، لكل الأمكنـة ولكـل العصـور، فإنهـا تبـدو لنا مُسْتَبْعِدَةً، بسبب هذا، ثبات التأويل والتطبيق. وإنها لـتستبعـد ليس فقط ذلك الثبات الذي يهدد ممارسة أي متقعر بالضرورة، ولكن ثبات ذلـك الـذي يتعلـق بـالتكرار غـير المحدود لأحكـام القضـاء، والسـريع التحـول إلى تقديس أعمى للسلف. ومن هنا كانت هذه الحكمة بين حكم أخرى: "**فقد مضت سنّة الأولين**" (الأنفال /38/).

يستعمل القرآن هنا كلمة "سنَة". وإن الإسلام التاريخي ليعطيها، على مستوى آخـر مـن القبـول، مكانـة المصـدر الثـاني للقـانون في بـاب الوصايـا العقدية والقانونية لعلمائه الكبار. غير أن الحكمة القرآنية، وهذا أمر بدهي، لا تنظر إلى كل سنَة قديمة على أنها سنّة مرفوضة. ذلك لأنها ترفض فقط تلـك التي تتدنس بالوثنية في مثل هذه الحالة الخاصـة. ويجـب علينـا، مع ذلـك، أن نحتفظ بالقيم النقدية والتجديدية للرفض. فهل سنكون في الضـلال إذا فكرنـا أن سلطة الأجداد مشروطة بكفاءتهم ومحدودة بقـابليتهم للخطأ وإن كـانت قد فرضت نفسها بشرعية؟. ونضرب على هـذا مثلاً بشـعب إبراهيـم الـذي عبد الأصنام: "**قالوا لقد وجدنا آباءنا لها عابدين * قال لقد كنتم أنتم وآباءكم في ضلال مبين**" (الأنبيـاء – /53-54/). ثـم لننظـر إلى تطـور الأشياء طوراً بعد طور، ولننظر إلى صيروراتها (وهذه أيضاً مفـاهيم قرآنيـة). وإذا كان ذلك كذلك، فكيف يمكن للمرء أن يختار بين الأصالة الـتي تضفـي

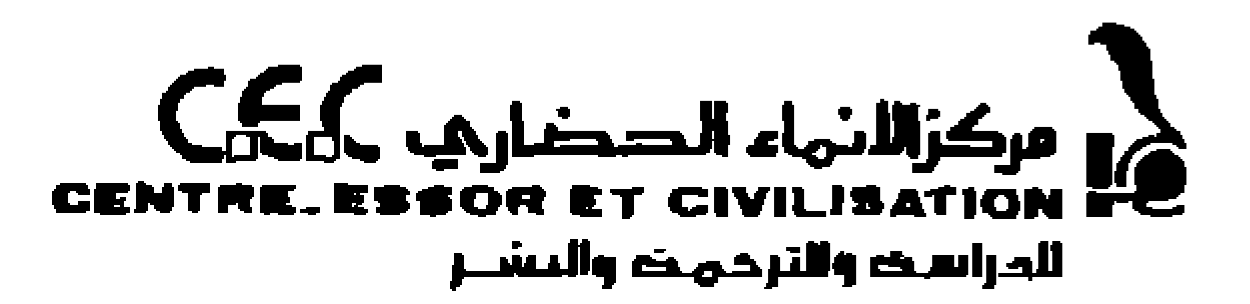
على أفعال الإنسان ثبات خط سيرها، وبين الزمن الذي تنتشر فيه؟. إن التحكيم في هذه يجب أن يعود إلى العقل الذي أحال إليه القرآن مرات كثيرة، وبالشكل الأكثر وضوحاً.

ويمكن للمرء، بالتأكيد، أن يعطي لهذا الكتاب قراءات أخرى يصعب سبرها. غير أن هذه بالذات تبدو الأكثر تميزاً في إعانة مسلمي عصرنا في بحثهم عن أنفسهم خلال العالم الذي يصير.

الفهرس



دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
الصنوبرة - أول نزلة اللبان - بناية عساف - ط7
لبنان ص.ب 6499-113 بيروت هاتف: 806359



حلب / المحافظة - شارع القاهرة - بناية السباعي (ط1)
ص.ب 6333 - سورية B.P: 6333 - Alep - SYRIE
679531 - 664742 فاكس: 247756 - 21 00963

القرآن وعلم القراءة

القراءة قراءتان: غربية واسلامية. أما الغربية فتقضي أن نقرأ لكي نفهم. وهذه قراءة تنجز اسمها. وأما الاسلامية، فتقضي أن نفهم لكي نقرأ، وهذه قراءة تنجز فعلها. ولقد نرى أن معظم الدراسات المعاصرة في إعادة قراءتها للقرآن ـ ويعد هذا الكتاب من أمثلها طريقة ـ قد انطلقت من منظور غربي للقراءة، فحققت الاسم. وجاءت النتائج على مثال القارئ شخصاً. وإنه لمتاح الآن ان تعاد قراءة القرآن من منظور اسلامي للقراءة. وإذ ذاك، سيتحقق الفعل «إقرأ» وستأتي النتائج على مثال القارئ نصاً. ألا وإن إعادة قراءة القرآن لتكون لمن جاءه لكي يفهم على مثاله شخصاً. وانها لتكون لمن جاءه وقد فهم على مثاله نصاً.

وإننا لنرى أن الفارق بين القراءتين هو فارق بين حضارتين: حضارة شخص، وحضارة نص، ولما كان ذلك كذلك، فإن وضع قراءة مكان أخرى يستلزم تغيير البنى التكوينية تغييراً كاملا. ولأن هذا محال، فستبقى قراءة القرآن بغير منظوره قراءة اسم لا قراءة فعل.

أخيراً: القراءة اختلاف، فطوبى للمختلفين.

د منذر عياشي

